التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية

تأليف

د. الصديق بشير نصر

MWCSO

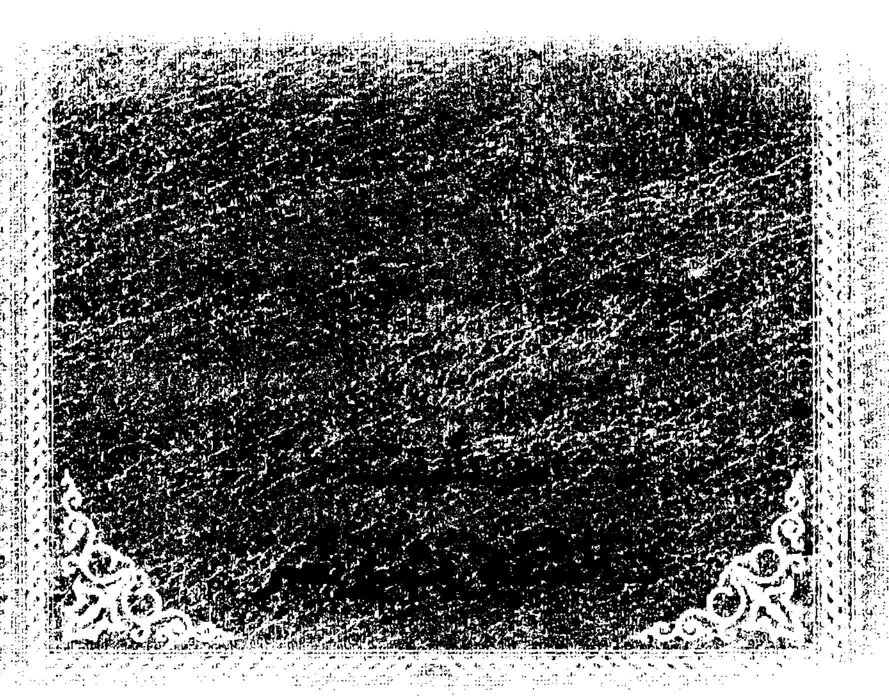
مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق

التَّعليقاتُ النَّقديَّة
عَلى كِتابِ
دِراساتٌ مُحمَّديَّة

الطبعة الأولى
2008

الطبعة الثانية
2009

التَّعليقاتُ النَّقديَّة
على كِتابِ
دِراساتٌ مُحمَّديَّة





مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق



كم من يد بيضاء قد أسديتها تثني إليكَ عنانَ كلِّ ودادِ

شَكَرَ الإلٰهُ صنائعاً أوليتَها سلكت مع الأرواح في الأجسادِ

إلى

صاحب الفضل والنبل

مَن له مِن اسمه حظٌّ ونصيب

إلى الصديق الذي أحببته في الله ولله

د. العارف النايض

أبو أحمد

(1)

الاستشراق
من السّرد التاريخي إلى دراسة النصّ

المتأمّل في دراسات العرب و المسلمين للظاهرة الاستشراقية يكاد يجزم بأنها لا تعدو السرد التاريخي لأعمال المستشرقين والتعريف بأعلامها، اللَّهمَ إلّا في حالات قليلة ـ إن لم تكن نادرة ـ عُنيت بدراسة مناهج التفكير الاستشراقي. وحتىٰ هذا الضرب من الدراسات عالج المنهجيات الاستشراقية بسطحيّة فضلاً عن وقوعه تحت تأثير الانبهار بها والتسليم لها، او إعلان الحرب ضدّها لاعتباراتٍ مختلفة. والدراسات التي يغلب عليها الطابع السردي في التعريف بمدارس الاستشراق ليست قليلة الأهمية علىٰ أية حال، ولكنّ الوقوف عند ذلك الحدّ منها، وعدم الغوص في أعماق النصّ للتعرّف علىٰ ما فيه من قوّة وضعف جعل تلك الدراسات تبدو متواضعة. وهذا ما دعا بعض المستشرقين المعاصرين إلىٰ اتهام كتابات المسلمين بأنها سطحيّة، وأحكامها ساذجة.

وهذا الكلام قد يكون مبالغاً فيه، ولكنه لا يخلو من صواب. إنّ الدراسة المؤثرة والفعالة للاستشراق هي الدراسة العميقة الشاملة للنصّ الاستشراقي. وعدم إفراغ الوسع في دراسة النصّ الاستشراقي يجعل كلّ دراساتنا أشبه بالتشخيص الخارجي للظواهر.

فالناقد، مثلاً، حين ينتقد نصّاً استشراقياً بأنه مغرق في التعميم لا يكون أصاب كبد الحقيقة ما لم يتصل اتصالاً مباشراً بالنصِّ كلّه، من مقدمته إلىٰ خاتمته. وكذا إن رمىٰ المؤلفَ (المستشرق) بالتدليس، لا يكفي أن يشير إلىٰ

عبارةٍ واحدةٍ يستلها من النصّ، لأنّ ذلك قد يكون ضرباً من الخطأ وهـذا أمـر بشري، وقد يكون فعلاً متعمداً فذلك الافتراء. ولكن حتىٰ يمكـن للناقـد أن يَنْعَتَ المستشرق بأنه مدلّس، أو محرّف، ينبغي أن ينظر في النصِّ كله. وهو حينما يشير في نقده إلىٰ مرّاتٍ عديدة من التدليس أو التحريف يكون بمقدوره حينئـذٍ أن يقول ملء فيه: هذا مدلّس.

ودراستنا هذه لكتاب (**دراسات محمدية**) لجولدتسيهر هـي تطبيـق عمـلي لوجهة نظرنا في دراسة الاستشراق. وسوف يلاحظ القارئ أننا ما تركنـا شـيئاً يستحقّ النقد في كتابه هذا إلّا ذكرناه. وقد كثر في كتابه التدليس، والتحريـف، وسوء الفهم، والتعميم، ما يجعل ذلك منه سلوكاً مُتَعمَّـداً ويبعـده عـن دائـرة الخطأ غير المقصود بحيث يلتمس له العذر.

(2)

الموضوعية: بين الحقيقة و الوهم

قبل نحو خمسة عشر عاماً ألقيـتُ محـاضرةً بعنـوان (وهـم الموضـوعية في كتاب «**دراسات محمدية**»)، وكان نعتُ الموضوعية، يومئذٍ، بالوهم ابتداعاً مـن عندي ولم أكن آنذاك علىٰ معرفةٍ بموقـف فلاسـفة المعرفـة مـن هـذا الموضـوع لأنني لم أك وقتئذ أعتني بهذا الأمر. وكنتَ أظنّ أنّ هذا النعت الذي جئـتُ بـه ربما يكون ضرباً من الغلوّ أو المبالغة.

وبعد أن انقضت تلك السنون عدتُ أبحث في مسألة الموضوعية، فـسرّني ما وقفـتُ عليـه مـن بحـوثٍ علميـة لجمهـرة مـن المفكـرين الغـربيين تَنْعَـتُ الموضوعية بأنها وهم، وأنها خرافة[1].

بـل ذهـب بعـضهم إلىٰ أنّ الموضـوعية بمعناهـا الكلاسـيكي الـشائع في

---

(1) انظر مثلاً:

- Beth Savan, Science under siege: The Myth of Objectivity in Scientific Research
- Richard D. Jarrard , Scientific Methods, chapter 6 , The Myth of Objectivity.

المدارس والمعاهد العلمية من حيث كونها التعامل مع الواقعة كما هي دون التأثّر بالأهواء الذاتية هي ضربٌ من الخيال ويتنافىٰ أصلاً مع الطبيعة البشرية. وأنّ الموضوعية الحقيقية تعني التجرّد المطلق Absolute detachment، وأنّ هذا لا يمكن أن يحدثَ أبداً لأنّ التجرّد المطلق يعني أنّك ميت.

وقد تحوّلت الدراسات في هذا الشأن إلىٰ مناقشة مسألة الموضوعية من جوانب أخرىٰ، فظهر الكلام في: الحقيقة الموضوعية Objective Reality وهي الإشارة إلىٰ الشيء كما هو موجود مستقلاً عن أيّ إدراكٍ واعٍ، والمعرفة الموضوعية Objective Knowledge وهي الإشارة إلىٰ معرفة حقيقة موضوعية ما. وبدأنا نرىٰ العودة إلىٰ اعتبار ما يُعرف بالذاتيةSubjectivity في مقابل الموضوعية Objectivity، ولم تَعُد المعرفةُ الذاتية نقيصةً أو سُبّةً يتحرّج منها الباحثُ. وبتنا نسمع أنّ المعرفة الذاتية (الواقعة تحت تأثير الأهواء الشخصيّة) يمكن اعتبارها أحكاماً موضوعية لا معرفة موضوعية، تمييزاً بين الحكم والمعرفة، شأن مُطلِقُها شأن القاضي الذي يُصدرُ أحكاماً بناءً علىٰ أدلة الإثبات والنفي التي تُعرضُ أمامه من دون أنّ يتخلّص من نزعاته وميوله الذاتية، وتكون أحكامه مع ذلك مقبولةً باعتبار أنها جرت وَفق المعايير الظاهرة، بصرف النظر عن كونه متحيّزاً أم لا، وهو أمر لا يمكن إثباته، وإن أمكن الوقوف علىٰ شواهد أو قرائن تشير إليه.

وقد توسّعت المدرسة الرّيبية في التشكيك في معرفة الحقيقة الموضوعية، من جون لوك وديفيد هيوم إلىٰ كانت.

وللخروج من هذه المعضلة، ظهر مصطلح جديد، هو الموضوعية الأخلاقية Ethical Objectivity، وهي محاولة ابستمولوجية لرأب هذا الصدع. لأن مسألة الموضوعية والذاتية تتراوح بين النفي والإثبات. فإذا كان نفيُ لأحدهما فهو إثبات للآخر، وبالعكس.

ولا شكّ أن نفي الذاتية مطلقاً في الدراسات الإنسانيّة خطأ كبير، والسبب

في ذلك قياسٌ فاسد وقع فيه المنظّرون للمسألة، وهو قياسهم العلوم الإنسانية بالعلوم التجريبية. فباتت المشاعر، والأحاسيس الإنسانية مادة للاختبار داخل المعمل، أو بمعنىٰ آخر قياس المجرّدات بالمادة. نعم، يمكن للباحث في العلوم التجريبية أن يتخلىٰ عن أفكاره المسبقة خارج المعمل، ولكنّ الباحث في القضايا المجرّدة كالوجدان، والحب والكراهية، والدين، والأخلاق يشقّ عليه هذا، وإن زعم خلاف ذلك، جرياً علىٰ قاعدة «الشبيه ينجذب إلىٰ شبيهه» .

ونحن في هذه الدراسة لا ننتظر من جولدتسيهر ولا من غيره أن يكون موضوعياً، وإن ادَّعىٰ ذلك، ولكننا سنحتكم في نقده إلىٰ الموضوعية الأخلاقية. فلجولدتسيهر أن يقول ما عنَّ له أن يقول، وأن يفترضَ ما بدا له أن يفترض، وأن يصدّق ما وصل إليه من نتائج بناءً علىٰ ما افترض. ونحن هنا لا تعنينا كثيراً المؤثرات التي تدفعه أو الأهواء التي تحرّكه فتلك مسألة يصعب عليه وعلىٰ غيره التخلّص منها كما قلنا، ولكن الذي لا يمكن قبوله والشيء الذي لا يُتسامح فيه هو أن يفتري ويُدلّسَ فذلك يتنافىٰ مع الموضوعية الأخلاقية، وهي الحدّ الأدنىٰ من الموضوعية، بمعنىٰ قد نُسلّم للكاتب أن يفسّر نصّاً كما يروق له، او أن يشتطّ في تأويله بما يتلاءم مع فروضه، ولكن لا يمكن التسليم له بأن يقوّل ذلك النصَّ ما لم يقله، أو أن يزيدَ فيه، أو أن ينقصَ منه.

وهذه الآفات تشكّلُ ظاهرة في كتاب (**دراسات محمدية**).

ومن هنا يمكن أن نردّد مقولة فرنسيس بيكون الشهيرة: «إنّ الأعرجَ الذي يسير في الطريق الصحيح ليسبق المتعجّل الذي يحيد عنه» .

وأخيراً، أرجو أن تكون هذه الدراسة محاولة جادّة لإماطة اللثام عن هذا السِّفْر الذي ظلّ مُحجّباً، لدىٰ قرّاء العربية، لأكثر من قرنٍ منذ صدوره.

إجنتس جولدتسيهر

حياته العلمية وأثرها في الفكر الغربي و الإسلامي[1]

(1)

إجنتس جولدتسيهر واحد من أشهر المستشرقين الذين اشتغلوا بالفكر الإسلامي، وقد ترك آثاراً كثيرة تشهد له بالتبريز في كثير من حقول المعرفة، بصرف النظر عن مخالفتنا له في كثير من نتائجه. ولعلّ الإِنْصَاف يقتضي منّا أن نذكر شيئاً عن هذا المستشرق الذي أفرغ حياته في البحث العلمي، ولم يغادر بلاده المجر إلَّا مراتٍ قليلة عند بداية طلبه للعلم، علىٰ الرَّغم من كلّ الإغراءات التي قُدّمت له، لكنه آثر البقاء في بلده حتىٰ استحقّ أن يُطلق عليه مونتجمري وات إِسْمَ (سجين بودابست).

وفي العقود الأخيرة بدأ الاهتمام بحياة جولدتسيهر وآثاره العلمية يتزايد بشكلٍ ملحوظ، حيث صدرت يومياته، ومراسلاته مع علماء عصره. وهذه الآثار التي أُفْرِجَ عنها، ورأت النور بعد أكثر من نصف قرنٍ علىٰ وفاة

(1) أكثر ما جاء في هذا الفصل ترجمناه عن كتاب روبرت سيمون عن جولدتسيهر: حياته ودراسته كما ظهرت في كتبه ومراسلاته. وكتاب (اليوميات الشرقية) لجولدتسيهر بترجمة رافائيل باتاي.

جولدتسيهر، سلّطت الضوء علىٰ كثير من الزوايا المظلمة في حياته العلمية.

وقد قام الأستاذ ساندور شايبر Sándor Scheiber في سنة 1978 بنشر يومياته بالألمانية بمطبعة بريل في لايدن بهولندا تحت عنوان (الكشكول أو اليوميات Tagebuch).

وبصدور هذه الآثار بالألمانية وترجمتها إلىٰ الإنجليزية، تزايد إقبالُ الباحثين علىٰ دراستها وتحليلها. ومن أهم هذه الآثار كتاب: إجنتس جولدتسيهر: حياته ودراسته كما تعكسها آثاره ومراسلاته من تأليف روبرت سيمون.

Ignac Goldziher: His life and Scholarship as reflected in his Works and Correspondence، by Robert Simon.

وهو من منشورات مكتبة الأكاديمية المجرية للعلوم في بودابست، وطبع مكتبة بريل، بلايدن، هولنده، سنة 1986.

جاء في مقدمة هذا الكتاب: «تزايد في العقدين الأخيرين الاهتمامُ بشكلٍ راسخٍ بمؤلفات جولدتسيهر العلميّة. وهي مؤلفاتٌ مرتبطةٌ ببعضها بشكلٍ مميّز. واهتمام غير الاختصاصيين بجولدتسيهر يمكن أن يُحكَمَ عليه بنشر أعماله بالخارج،،وإعادة طبع جميع دراساته وبحوثه ذات القيمة العالية، وترجمتها إلىٰ لغات كبرىٰ وصغرىٰ»[1].

يقول مونتجمري وات في عرضه ليوميات جولدتسيهر تحت عنوان (سجين بودابست):

«إنّ جولدتسيهر متمكنٌ بشكلٍ ظاهرٍ من موضوعه. ومضمون دراساته العلميّة يفترض أنه كان يجلس هادئاً في بستان الأكاديمية. وقد بيّن نشرُ هذه اليوميات أنّ هذا الافتراض خطأ تماماً. فجميع

(1) Robert Simon, Ignac Goldziher , p. 11

تلك الأعمال الصافية العميقة جاءت من شخصٍ انشغل نحو ثلاثين سنةً بصراعٍ روحيّ ضدّ قوىً جعلت حياته اليوميّة ضنكاً لا يُحتمل، وتهديداً يُدمِّرُ كلَّ ثقتِهِ بنفسه»[1].

والجزء الأكبر من اليوميات يُقدّم روايةً لهذا الصراع الروحيّ. وفي الوقت نفسه فإنّ مشاكل اليهود في المجر، وأثر تغيّر العصر في الحياة العلمية المجريّة، لا يمكن تجنّب تسليط الضوء عليه، حيث مأساة جولدتسيهر الشخصيّة غير منفصلة عنها.

وقد تمّ حفظ آثار جولدتسيهر في مكتبة الأكاديمية المجرية للعلوم، ويضمها خمسة وأربعون صندوقاً تحوي 13700 رسالة من 1650 شخصاً. وقد جعلها جولدتسيهر في متناول أيدي الباحثين من مستعربين مشاهير، وعلماء اللغات السامية، ومؤرخي الأديان.

وتلك المراسلات كانت بينه وبين كبار العلماء المعاصرين ذوي الفكر المشترك، أمثال: نولدكه Nöldeke، وسنوك هرخرونه Snouck Hurgronje، وكارل هينريش بكر C.H. Becker. وكميّة هذه الرسائل ونوعيتها جعلتها أكثر من كونها نتاجاً يرتبط بمناسبات لحياة خاصة، أو لنشاط علميّ واسع.

يستشهد أ. س. يهودا A.S. Yahuda بكلامٍ لأستاذه جولدتسيهر، يقول فيه:

«عندما أتلقىٰ رسالةً من نولدكه أو سنوك ينتابني شعورٌ بأنني تلقيتُ هدية نفيسة، وتعتريني سعادة ومزاج مهيب عقب ذلك».

يقول تلميذه جوزيف سوموجي Joseph Somogyi إنّ أستاذه جولدتسيهر قال له مرةً:

---

(1) TLS, 8th Sept. 1978, p. 998

«شيئآن آمرك بهما إذا أردت أن تفلحَ في حياتك: أجب عن كلّ رسالة أو بطاقة بريدية تصلك، ولو كان جوابك سلباً. وشارك في مؤتمرات المستشرقين بالمحاضرات. وهذا أمرٌ مهم شأنه شأن التأليف والكتابة» .

يقول أشهر علماء الفيلولوجيا في اللغات السامية في القرن الماضي تيودور نولدكه Nöldeke في رسالةٍ وجهها إلىٰ صديقه جولدتسيهر في 12 فبراير 1904، يقول فيها:

«للأسف، إنك لا تقيم لقدرك وزناً، وأنا لستُ ممن يمتدحون الرجالَ في وجوههم. ولكن تحت هذه الظروف أريد أن أُعلِنَ أنك، يا عزيزي جولدتسيهر، من الطبقةِ الأولىٰ. وعلىٰ الرغم من أنني استطيع أن أقولَ أكثرَ من ذلك إلّا أنني اخترتُ أن أقفَ عند هذا الحدّ هنا. وإذا لم تنل قدرك في بلدك، فذلك ذنبُ أهلك وخسارتهم. وقد كَتَبَ لي مرةً صديقي القديم بودينز Budenz بعد عودته إلىٰ المجر يقول إنه كان مقتنعاً تماماً أنّ المجريين لا يُقدّرون العلوم» .

لم يكن اليهود يحملون لجولدتسيهر تقديراً كبيراً، بسبب كتابه (الأساطير العبرانية). وقد وصف ذلك في يومياته بقوله:

«كان كتابي هذا حجر الأساس الأوّل لسمعتي الرديئة كمفكّر حرّ. ولقد اشمأزّ يهود Székesfehérvár من ذلك وأطلقوا عليّ اسم الاسبينوزي Spinozist، نسبة إلىٰ اسبينوزا» .

وفي سنة 1865 نزحت عائلته إلىٰ بودابست حيث أنهىٰ جولدتسيهر تعليمه الثانوي في مدرسة كنسية إصلاحيّة تحت شروط قاسية في سنة 1867. وكان ماكس نوردو الذي أصبح صهيونياً متميّزاً فيما بعد أحد زملائه في المدرسة (اليوميات 33).

والواقعة التي كان لها أثر عميق علىٰ جولدتسيهر نُصْحُ الطبيب له بأنه لايستطيع الالتحاق بالمدرسة لمدة سنة (من سبتمبر 1865)، ما دعاه إلىٰ الالتحاق كطالب خاص بجامعة بودابست. وقد التحق بفصول الفيلولوجيا الكلاسيكيّة، وتاريخ الفلسفة، وعلوم اللغة، والدراسات الشرقية. وتلقّىٰ ذلك علىٰ يد إڤان تلفي (Ivan Télfy 1816-1898) وسيريل هورڤات (Cyrill Horvath 1804–1884) وزنـدي رايـل (Szende Riedl 1831 -1873)، وأرمينيوس ڤامبري (Arminius Vámbery 1832 – 1913) الـذي عُيّن وقتئذٍ مُحاضراً بالجامعة.

وبسبب أمراضٍ أخرىٰ جلس لامتحانات القبولِ فقط في سنة 1868. وخلال سنتين ونصف استثنائيتين بالجامعة لم يقبل منها إلّا سنة واحدة. وفي السنة الجامعية 1868-1869 سُجّل طالباً في السنة الثانية. (اليوميات 23 ـ 31). وبعد نجاحه في امتحان القبول درَسَ الفلسفة والفيلولوجيا والدراسات الشرقية، فضلاً عن الفيلولوجيا المجريّة Hungarian philology التي تلقاها علىٰ يد فيرنك تولدي (Ferenc Toldy1805 – 1875) في فصلين من حلقات الدرس. ولأنه كان طالباً متميّزاً (استثنائياً) أثار الانتباه وَمُنِحَ جائزة التميّز Pro diligentia في مناسبتين وقدرها بالعملة المجرية 50 فورينت.

وقد جاءت هاتان الجائزتان إليه في وقت تعالت فيه موجة التحررية Liberalization في الستينيات من القرن التاسع عشر 1860 والتي بدت قادرةً علىٰ محو العوائق من طريق النهضة البرجوازية.

وفي سنة 1868 أرسله – في بعثة علمية حكومية – وزير التربية والدّين جوزيف يوتوڤوس József Eötvös لتأهيله ليكون أستاذاً جامعيّاً، وقد ذكر ذلك جولدتسيهر في يومياته:

«طَلَبَ وزير التعليم العام في المجر جوزيف يوتوڤوس من الجامعة أن تُرشّح طلاباً لإيفادهم إلىٰ الخارج لجعلهم أساتذة فيها ذوي مؤهلاتٍ عالية» .

وقد رشّح مور بللاقي (1891 – 1815) Mór Ballgi وأرمين ڤامبري جولدتسيهر. وقبل أن يتخذ يوتوڤوس قراره طلبَ أن يرىٰ جولدتسيهر في أبريل 1868 ليتأكد شخصيّاً من أنّ الترشيح كان صحيحاً. فقال جولدتسيهر عن ذلك اللقاء:

«طلب مني يوتوڤوس أن أرسم خطةً لمستقبل دراساتي. لقد أثارت دعوته لي دهشتي، وكان استقرّ في ذهني أفكارٌ عن دراساتي الشرقيّة قبل اللقاء بذلك الرجل اللامع. لقد أخبرته بأني مولَعٌ، وبشكلٍ خاص، بدراسة التطوّر التاريخيّ للمؤسسات الإنسانية في سياقها الدينيّ والسياسيّ. ولو أُتيحت لي الفرصةُ فإنني أودّ دراسة هذه المجموعة من المسائل في بيئة سامية. فأجاب يوتوڤوس بأنّ تلك ستكون مساهمةً قيّمةً تُضافُ إلىٰ العلوم المجريّةِ» (Tagebuch، p. 33-34)

وقد عمل رئيس الجامعة P L. Roder (1878-1812) وهو قسّ كاثوليكي ما بوسعه في مجلس الجامعة ليمنع جولدتسيهر من السفر إلىٰ الخارج، وقد قام بطرده من مكتبه وهو يصرخ في وجهه: «هل تحسبُ أنني رِبيٌّ أيضاً ؟». وأخيراً كان علىٰ يوتوڤوس أن يتدخّل من خلال صديقه وزير الخارجيّة جيدون تاناركي Gedeon Tanarky.(Tagebuch p. 35)

لقد كتب يوتوڤوس الذي كان يُعاني من مرض خطير إلىٰ وزير الخارجيّة في العاشر من سبتمبر 1868، يقول:

«لقد رُشّح جولدتسيهر من قِبَلِ بللاقي وڤامبري، وهو ينبغي أن

يتسلّم 400 فورينت من الوزارة نفقةً لمساعدته في متابعة دراساته بالخارج لأنه أعطاني انطباعاً عندما تحدثتُ إليه في عدّة مناسبات بأنه كان واعداً وشابّاً لامعاً» (p. 261، 1977 b،Heller).

وصرّح يوتوفوس برأيه وخطته بخصوص جولدتسيهر، فقال:

«لقد عرفتُ الكثير من الشباب الذين أُعِدّوا للحصول علىٰ درجاتٍ علميّةٍ، وقد مضىٰ وقتٌ طويلٌ منذ أن فقدتُ حماسي لهم. ومع ذلك فأنا متفائلٌ، وأظنّ أن هذا الشابّ سيصبح أستاذاً ممتازاً في اللغات السامية».

وقد ظهر عمله المثمر في كتابه Wanderjahre الذي حدّد كلَّ حياته اللاحقة في سنة 1868، وانتهت برحلة علميّة إلىٰ الشرق في سنة 1873 ـ 1874.

وخلال تلك السنين واتت جولدتسيهر الفرصة ليتعلّم من أكبر المستشرقين، ومؤرخي الأديان، وعلماء اللغة. وقد كوّن صداقاتٍ مع أشهر ممثلي فروع تلك المعارف، امتدّت طيلة حياته.

وقد كشفت خبرته التي جمعها خلال سنين طويلة من الاهتمام عن تباين صارخ مع الظروف السائدة في هنغاريا حيث كانت حالة الشؤون الأكاديمية فيها تعكس رجعية المجتمع وتخلّفه. وقد وصف جولدتسيهر في بداية دراساته سمعة العلوم في هنغاريا، وسمعة الملكية الهنغارية النمساوية بقوله:

«لقد قدمت نفسي لأساتذتي الذين كان معظمهم يعاملونني بجفاء في الوقت الذي كان فيه العلم في النمسا موضوع سخرية واستهزاء في ألمانيا الشمالية. وأمّا بخصوص دراساتي المهنية فكانت متطابقة مع هامر برجشتال. وفضلاً عن ذلك فإن هنغاريا كانت تعدّ دولة برابرة، وأن الأشخاص الذين اجتمعتُ بهم كانوا يستخفون بمن يسافر خارج البلاد ليصبح عالماً» .(p. 37،Tagebuch).

كـان هـامر برجـشتال Hammer-Purgstall (1774 – 1856) شخـصاً مرموقاً في دراسة الشرق في النمسا. وعلىٰ الرَّغم من تـأثيره الإيجـابيّ (الـذي امتدحه جوته في الديوان الشرقي، وروكـارت Rückert في ترجماتـه الفارسـية) أخفق في التقيّد بالمبادئ الأساسية للفيلولوجيا في أعماله التي لم يعبأ بهـا النقّـاد المعاصرون. (انظر عن سيرته Fück،1955،p.158-166).

إنّ التأثير النوعي لكتاب جولدتسيهر Wanderjaher علىٰ نظرتـه العالميـة ينبغي التأكيد عليه. فدراساته في برلين ولايبتزغ، وبحوثه في لايدن وفيينا إضـافةً إلىٰ رحلته الدراسية إلىٰ سـوريا ومـصر، وضـعت اللمـسة الأخـيرة علىٰ موقفـه الشمولي (التوتاليتاري) بشكلٍ لا يمكن محوه حول تاريخ العالم. وبتوجيه أساتذة فضلاء في ذلك العصر أصبح مطّلعاً علىٰ آخر الأفكار والمنـاهج العلميّـة، وعـلىٰ البحوث النقدية الحديثة للكتاب المقدّس التي ساهم في تطويرها.

وفي رؤية جولدتسيهر العالمية اكتسب الموقف التاريخي العالمي قوة قطعيّة، وثنائية ينبغي الإشارة إليها. وقد اعتبر جولدتسيهر الظواهر الخاصّة جزءاً مـن التاريخ الشامل، وقام باختبار بعض تلك الظواهر الاجتماعية في سياق تطوّرها الديناميكي.

وفضلاً عن ذلك، رفض جولدتسيهر الرؤيتين العالميتين المهيمنتين: المـذهب الوضعي Positivism والمذهب التاريخي Historism علىٰ وجه الخصوص، اللـذين حققا تياراً عريضاً في الحياة العلمية بألمانيا في تلك العقود عـلىٰ يـد رانكـه Ranke، وموممسون Mommsen، ودرويسن Droysen، وترايتشكه Treitschke، وآخـرين. وللمحافظة علىٰ التحليل الأخير يمكن أن نشير إلىٰ أنّ جولدتسيهر، أحـد أعـضاء جمعية البرجوازيين الأوروبيـين الـشرقيين التـي لم تتطـوّر بعـد، رفـض الـرؤيتين كلتيهما: المذهب الوضعي، والمذهب التاريخي.

وقد ساهمت مكانة جولدتسيهر والظروف التاريخية في ظهور وجهة نظر بورجوازية عالمية متماسكة تتخذ لها شكلاً عامّاً ومجرّداً مشابها للعقلانية التنويرية الممزوجة بالنزعة الهيجلية.

والنظر إلىٰ أساتذته وأصدقائه في مرحلة تكوينه الأكاديمي في أوروبا وفي الشرق تعطي صورة جليّة عن المناخ العلمي الذي عاش فيه جولدتسيهر.

ففي سنة 1796 تأسست في باريس مدرسة اللغات الشرقية، وكان أشهر أعلامها وأولهم المستعرب سلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy (1758 ـ 1838) الذي أحدث أثراً في دراسة الشرق. وكان أكثر عمله ينحصر في الالتزام بقواعد الفيلولوجيا الكلاسيكية. ثم إنّ دي ساسي كان أستاذاً لأهم شيوخ جولدتسيهر وأكثرهم شهرة فلايشر H.L. Fliescher، ذلك العالم الذي أثّر في الدراسات الفيلولوجية العربية في ألمانيا، وكانت مدرسته تُعرف بورشة لا يبتزغ للشرق المتفرّعة عن مدرسة دي ساسي.

(2)

لعلّه من المفيد أن نستعرض ولو باختصار أهم الأعمال في حقل الدراسات العربية التي تُعدّ جوهرية في أثناء تحصيل جولدتسيهر العلمي بالجامعة لمعرفة أثرها علىٰ رؤيته العالميّة.

تركّزت الدراسات العلميّة في ذلك الوقت عن النَّبيّ محمد ﷺ والمسائل الدينيّة المتعلّقة بنشأة الإسلام والتاريخ السياسي لظهور الخلافة وسقوطها. فالمفاهيم التي ظلّت سائدة لمدة نصف قرن كانت مثالاً علىٰ أنّ الدراسات العربيّة لم تتأثر بالبحوث التاريخية والاثنوغرافية المعاصرة.

والمؤلفات التي وضعها مستشرقون من أمثال: جوستاف ڤايل G. Weil

(1808 ـ 1889) في كتابـه النَّبـيّ محمـد: حياتـه ومذهبـه Mohammed der Prophet، sein Leben und seine Lehre ، ووليام ميور William Muir (1819 ـ 1905) في كتابه حياة محمد The Life of Mahomet ، وشبرنجر A. Sprenger (1813 ـ 1893) في كتابه حياة محمد وتعاليمه Das Leben und die Lehre des Mohammed ضمّت مناقـشات لأمـور دينيّـة مـن خـلال البحـث في الـسيرة النبويّة، مذيّلة بتأملات متنوّعة عن التاريخ الثقافي كنوع مـن الاهـتمام الخـاص علىٰ الرَّغم من أنّ ثالثهم (شبرنجر) يتفوّق علىٰ الاثنين الأولين.

وقد أتبع ڤايل وميور كتاباتهم في السيرة النبويّة بكتابـات أخـرىٰ، فكتـب ميـور عـن تـاريخ الخلافـة، وكـذا فعـل ڤايـل فـألّف كتابـه تـاريخ الخلافـة Geschichte der Chalifen (1846 ـ 1851)، وكتابـه الآخـر تـاريخ الخلفـاء العباسـيين في مـصر Geschichte des Abbasidenchalifates in Aegypten (1860 ـ 1862). كـما صـنّف ميـور كتابـه حوليـات الخلافـة Annals of the Caliphate في سنة 1853، وقد درس في كتابه هذا العصرَ الأمويَّ، وكتاباً آخـر عن الخلافة: ظهورها وسقوطها The Chaliphate، its rise، decline and fall .

وهذا العنوان استوحاه ميور من عنـوان كتـاب للمـؤرخ جيبـون Gibbon هـو تاريخ الأمبراطورية الرومانية وسقوطها.

ولم تثر السير وتاريخ الخلفاء والملوك اهـتمام جولدتـسيهر. ومـن الكتـب التي اهتمّ بها كتاب (تـاريخ القـرآن) لتيـودور نولدكـه، أشـهر فيلولـوجي في الدراسات الشرقيّة، وكتابان لفون كريمر Von Kremerالأول: تاريخ الـشرق الثقـافي تحـت حكـم الخلافـة Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen والثـاني: تـاريخ أصـحاب الفكـر في الإسـلام Geschichte der herrchnden Ideen des Islam .

كتب جولدتسيهر إلىٰ صديقه القـديم في الدراسـة في لايبتـزغ V.. Rosen

(1849 ـ 1908) مؤسس الدراسات العربية الروسية، وهو أحد أقرب الأصدقاء إلىٰ نفسه، يقول:

«بموت كريمر فقدتُ الشخصَ الذي أثّرت فيّ كتاباته التي تجري في حقل دراساتي، وسَاهمَتْ في استمراري في البحث. لقد أنعشت كتاباته دراساتنا، وافتتحت عصراً جديداً في الدراسات الإسلامية. وهو يستحقّ التنويه لكونه أوّل من طبع شخصيته علىٰ عمله قبل دوزي العظيم. والدرس الذي يمكن أن نتعلمه منه أن نصرف النظر عن توافه الأمور» .

.(p.226. note 577، 1955، Fück، pp. 156-57، 1922،Barthold)

وإذا كان ذلك هو التأثير العلميُّ والنفسيُّ الذي تركته وفاة كريمر علىٰ جولدتسيهر، فما هي تلك العناصر التي أثّرت فيه من أفكاره ؟.

أولاً: ينبغي التشديد علىٰ الاستقلال النسبي للأفكار. وسوف نلحظ مع ذلك أنّ في أعمال جولدتسيهر استعيض عن أفكار كريمر المجرّدة والتاريخ اللاتاريخي بتحليل تاريخيّ عميق لأشكال الوعي الاجتماعي.

ثانياً: الفكرة التي تأثّر بها جولدتسيهر من أعمال كريمر هي أنّ تطوّر الإنسان مسألة شموليّة. وهذا التوجّه هو الذي حكم دراسته المبكّرة عن الأساطير العبرية.

وأمّا الكتاب الثالث الذي أثّر في فكر جولدتسيهر تأثيراً عظيماً فهو كتاب أرنست رينان (1823-1892) التاريخ العام ومنهج مقارنة الدلالات اللغوية Histoire générale et systéme compare des langues ،Erest Renan sémitiques، وهو الكتاب الذي منحته الأكاديمية الفرنسية جائزة ڤولني Volney Prize في سنة 1853 قبل نشره في سنة 1874.

وكان كتاب رينان هـذا المحاولـة الأولىٰ لتطـوير نظريـة علميـة للأنـواع بوضـع الآريـة في مواجهـة الـساميّة في المجـالات الدينيـة واللغويّـة ومنـاهج التفكير. فكتاب الأساطير العبرية Der Methos bei den Hebräern إجابة عـلىٰ كتاب رينان.

ولبيان الاتجاه العام لتطوّر جولدتسيهر ينبغي أن نذكر أنّ مجمـوعتين مـن الأسئلة كانتا مثار اهتمامه، والتي يمكن أن تدْعىٰ، بأكثر أو أقـل دقّـة، التـاريخ المقارن للأديان والثقافات، وقد نوقشت تلك الأسئلة بالتفصيل في كتابـه عـن الأساطير العبرية. والمادة الإثنولوجية الضخمة التي وردت في كتابـه هـذا وفي كتابه Wanderjahre كانت برهاناً كافياً علىٰ اهتمامه، لأنه في تلك السنين كانـت اللغة وثقافة الشعوب العربيّة من الموضوعات التي قام بدراستها. وبعيـداً عـن التأثير الروحي العميق لكريمر، تلقّىٰ وحياً روحيًّ عميقاً وحقيقيّاً من مجـالات معرفيّة أخرىٰ فضلاً عن الدراسات العربية.

(3)

ولعلّه من المناسب الآن أن نتوقف عند بعض المحطات العلميّة لنتعرف مـن خلال كتابه Wanderjahre أَسَاتذَته، وأصدقاءَه، وتلاميذه الأقرب إلىٰ نفسه.

في المحطّـة الأولىٰ، في بـرلين، اسـتمع جولدتـسيهر إلىٰ محـاضرات روديجـر E.Rödiger صاحب كتاب النحو العبري، و فتزشـتاين J.G.Wetzstein، وديتريـشي F. Dieterice، وشتاين شنايدر M. Steinschneider، و ستاينثال H. Steinthal.

فــ E.Rödiger (1801 ـ 1874) كـان تلميـذاً لفـيلهلم جيـسينيوس W. Gesenius العـبراني الكبـير، الـذي أطلـق عليـه جولدتـسيهر صـفة مؤسـس الفيلولوجيا العبرية الحديثة، وفضلاً عن ذلك فإنّ جولدتسيهر يذكر في يومياته أن محاضراته كانت رتيبةً (Tagebuch، p. 37).

وأمّا J.G.Wetzstein (1815 – 1905) فكان قنصلاً في دمشق ما بين 1862 -1848 . وقد تحدّث عنه جولدتسيهر بصوتٍ عالٍ مُقدّراً محاضراته في اللغة وعادات البدو. (Tagebuch.p. 37)

وديتريتشي F. Dieterice (1821-1903) كان تلميذاً لروديجر وكان الوحيد من بين أولئك الرجال الذين اعتنوا بالدراسات العربية، إذ بدأ بنشر النصوص الشعريّة واللغويّة، وعمل كثيراً من أجل نشر الآثار الفلسفية الإسلامية وشروحها.

غير أن جولدتسيهر كأن أكثر قرباً والتصاقاً بـ شتاينشنايدر M. Steinschneider.

وأما شتاينثال Steinthal (1823-1899) فكان شأنه شأن إبراهام جايجر A.Geiger الذي اهتم باليهود واليهودية من أجل بعث الروح فيهما. وقد تلقّىٰ جولدتسيهر الإلهام الأكبر منه، عندما كان يُدرّس علم اللغة العام في جامعة برلين، وسيأتي الكلام عنه عند الحديث عن الأصول اللغويّة والفلسفية والسيكولوجية لكتابه عن الأساطير العبرية.

ومع صديقه ليبولد تزونس Leopold Zunz درس علاقة اليهود بالعرب، وأشار في كتبه إلىٰ أنّ اليهود الشرقيين في القرون الوسطىٰ كانوا وسطاء بين الشرق والغرب.

في أغسطس 1868 ودّع جولدتسيهر برلين وسافر إلىٰ لايبتزغ عند فلايتشر. وكان يحمل في حقيبته رسالته للدكتوراه التي انتهىٰ منها للتوّ، وكان قادراً علىٰ إخبار يوتوفوس Eötvös الذي كان صاحب فضل عليه في حياته العلمية. كانت غاية يوتوفوس أن ينال جولدتسيهر درجة الدكتوراه في سنة 1868 ـ 1869 ليكون مؤهلاً للعمل أستاذاً في جامعة بودابست.

قدّمت لايبتزغ لجولدتسيهر فرصاً جديدة، وأفضل من ناحية أكاديميّة، وقد عبّر نفسه عن ذلك بقوله:

«لقد التحقت بجميع محاضرات فلايتشر في اللغة العربية والفارسية والتركية، وتلقيت عن كريهل Krehl دروساً في السريانية والعربية، وعن بروكهاوس Brockhaus النحو السنسكريتي، كما تلقيتُ عدداً من المحاضرات في علم النفس علىٰ يد دروبيتش Drobisch» (Tagebuch، p.41).

كان فضوله ونهمه العلميّ للمعرفة لا يعرف الحدود. فمثلاً: تعلم المصريولوجيا Egyptology علىٰ يد ج. إيبرز G. Ebers أثناء فصله الدراسي الثاني. وقد ساعدته رؤيته العالمية الشفافة علىٰ التمييز بين المؤثرات المختلفة. ولنأخذ مثالين أنموذجين علىٰ ذلك. الأول: يبيّن أنّ جولدتسيهر رَفَضَ تمثّلَ النظريات القديمة في ثوب جديد. ومع ذلك تلقّىٰ محاضرات من ممثلي الاتجاه الأخير ممن يُسَمّون باللاهوتيين الوسطاء، ومن هؤلاء فرانز ديليتش (Franz Delitzch 1813 – 1890) أحد المبشرين القساوسة الذي كان يلتقيه ليحدثه عن التلمود.

ومن أترابه الذين شاركوه في التعليم وكان موفداً معه من قِبَل يوتوفوس مور كارمن Mór Kármán البيداغوجي المشهور (1843 ـ 1915)، وكان له تأثير ملحوظ عليه. وقد بدأ كلاهما نشاطه العلمي في ظروف مماثلة وكانا متحمسين لأفكار يوتوفوس الإصلاحية. كما عاشا معاً في منزلٍ واحد لبضع سنين يتناقشان في مسائل فكرية متنوّعة عبّر عنها جولدتسيهر بقوله:

«لقد أثّرت تلك المناقشات والحوارات في بحوثي الأخيرة في مجال تاريخ التطوّر الدينيّ والميثولوجيا المقارنة، وكانت تلك المساجلات تُعدّ

محاضراتي الأولىٰ في تاريخ الكتاب المقدّس (العهد القديم). لقد جئتُ لأطلع علىٰ أعمال كونين Kuenen، وجراف Graf، وفاتكه Vatke والبحوث الحديثة في الكتاب المقدّس من خلال كارمن. لقد علّمن (يف) احترم هؤلاء. وهو من نبّهني بلطفٍ لما في نفسي من تناقضات»، (Tagebuch p.43)

وتعبيراً عن تأثره برفيق دربه في العلم، مور كارمن، أهداه جولدتسيهر أطروحته عن الأساطير العبرانية.

وينبغي التأكيد هنا علىٰ أهمية مدرسة فلايتشر وأثرها في تطوّر جولدتسيهر الأكاديمي. لقد قامت هذه المدرسة بدورٍ عظيمٍ في معرفة جولدتسيهر الفيلولوجية لأن فلايتشر كان أستاذاً حقيقيّاً وإنساناً عظيماً في عين تلميذه جولدتسيهر. وقد عبّر عن ذلك في يومياته قائلاً:

«كان فلايتشر واحداً من أهم العلماء في عصرنا الذين لا يمكن فصل تأثيرهم الأكاديميّ عن الجمال الخلقي الذي يزيّن شخصية الرجل» .

وبتوصيةٍ من روديجر استقبل الأستاذ الشهير في لايبتزغ جولدتسيهر بعطفٍ وحبٍّ شديدين، وقدّمه لعائلته، وفتح له مكتبته المنزلية الخاصة، وكان يدعوه للحضور عنده في الأمسيات.كان فلايتشر أستاذاً مُؤثّراً، وله الكثير من الطلاب من أقطار مختلفة.

وحينما سافر جولدتسيهر إلىٰ لايبتزغ في سنة 1868 أصبح زميلاً لـ روزن V.R.Rosen الذي سبق ذكرُه (والذي أهدىٰ إليه جولدتسيهر كتابه عن الظاهرية الصادر في سنة 1848)، كما أصبح زميلاً أيضاً لـ: مِهرِن A.W.J. Mehren والسويدي H. Alkvist، والنرويجي J.P.Brock، فضلاً عن آخرين أصبحوا فيما بعد مستعربين مشاهير.

وقد احتوت قائمة أسماء تلاميذ فلايتشر الألمان علىٰ وجه الخصوص جميع المستعربين الكبار، أمثال: ج. بارث J. Barth، و ك. كاسبري K.Kaspari، و ديتريتشي Dieterici، م. هارثمان M.Harthmann، وأوجست موللر A. Müller، وإدوارد سخاو E.Sachau، و أ. سوسين A. Socin، و هـ تورbكه H. Thorbecke ، وفتزشتاين J.G. Wetzstein.

ويُضاف إلىٰ هؤلاء تلاميذ آخرون مشاهير برعوا في الدراسات الإيرانية، من أمثال:

روسن G.Rosen، وإيثي H.Ethé، فضلاً عمن برعوا في الدراسات السريانية مثل: ديليتشه Fr. Delitzsch، وهومل F. Hommel. ومن تلاميذ فلايشر من انشغل بالتاريخ، مثل: ماير العظيم The Great E. Meyer، ومن انشغل باللاهوت، مثل: باوديسين Baudissin، وديليتشه F. Deltzsch، وكاوتشه E. kautzsch، وشتاد B. Stade.

ومن الطريف أنّ تلاميذ فلايتشر يطلقون علىٰ أستاذهم لقب: (الشيخ الكبير)، ويطلقون علىٰ تلميذه جولدتسيهر لقب: (الشيخ الصغير).

وكان رأي فلايتشر وثقته في جولدتسيهر تتعاظم يوماً بعد يوم.

وقد توسّط فلايتشر لجولدتسيهر عند الحكومة النمساوية لتهيئ له وظيفة مناسبة بعد عودته إلىٰ وطنه من رحلته العلمية، ليجدَ الظروف تغيّرت، وأنّ كلّ الآمال تبددت.(Tagebuch. p.77)، وعلىٰ الرَّغم من أنّ فلايتشر حاول جاهداً أن يُقنع جولدتسيهر بمتابعة البحث الفيلولوجي واللغوي إلَّا أنه لم يفلح في ذلك. وكان الإنتاج الوحيد لهذه المتابعة يتمثّل في ورقة بحثية عن علم اللغة عند العرب كتبها جولدتسيهر في سنة 1871، وكانت تنويهاً خالصاً بأستاذه. كما عمل علىٰ تحقيق مخطوط تهذيب الألفاظ لابن السكّيت بتشجيع

من أستاذه فلايشر، وانهمك في العمل عليه من سنة 1872 إلىٰ سنة 1883 من أجل إعداده للطباعة، ولكنه لم يُتمه. وقد ظهر هذا العمل بعد ذلك علىٰ يد الأب لويس شيخو (بيروت مابين عامي 1896-1898).

ولم تزد الدراسات العربية لفلايتشر من قوّة الجذب نحو الدراسات الفيلولوجية العربية بقدر ما استشعر أهمية ذلك جولدتسيهر، ولذا قام بسرعة بإعداد دراسته للدكتوراه ومناقشتها.

وفي دراسته للدكتوراه Studien über Tanchūm Jerūschalmi في سنة 1870 عن أحد أحبار اليهود، وهو ابن عزرا المشرقي أحد أحبار التوراة في القرن الثالث عشر الذي حاول أن يدرسَ مفردات المشنا في اللغة العربية.

وقد جلس جولدتسيهر للامتحان أمام لجنة المناقشة التي تتكوّن من فلايتشر، وبروكهاوس Brockhaus، و درويبيتش Drobisch العالم النفساني. وبعد أن تحصّل علىٰ درجة الدكتوراه طَلَبَ أن يُعيّنَ مُحاضِراً في وطنه بودابست كما حثّه علىٰ ذلك يوتوفوس.

في سنة 1870-1871 أمضىٰ جولدتسيهر أكثر من فصل دراسيّ في لايبتزغ، ثم غادر إلىٰ هولندا. ولأنه كان قد تحصّل علىٰ درجة الدكتوراه لم يستطع أن يَسجّل نفسَه طالباً وبشكلٍ رسميّ في جامعة لايدن، إلّا أنه استطاع أن يستمع إلىٰ محاضرات في اللاهوت كان يلقيها كونين الكبير The Great Kuenn وهو قس أنجيليكاني، وباحث في الإنجيل، ومحاضرات في الفيلولوجيا الكلاسيكية علىٰ يد كوبت G. Cobet.

كما جلس في مكتبة لايدن يدرس مخطوطات محدّدة، يعلم أنها ستكون في المستقبل محلّ عنايته ودراسته. وفي لايدن اجتمع بعدد من كبار العلماء الهولنديين، مثل: رينهارت دوزي Reinhard Dozi (1830-1883)، الذي كان

عمدة الدراسات الإسلامية الأسبانية لأمدٍ طويل، ومثـل: (م. ج. دي خويـه) M.G.Goeje الذي يُعدّ من أعظم الناشرين للمصادر العربية الأساسيّة، وهـو أيضاً من قام بتقويم مناهج الفيلولوجيا الكلاسيكية. وقـد استمرّت علاقته بهؤلاء زمناً طويلاً.

يقول جولدتسيهر عن اتصاله الذي لم يفتر بالمدرسة الهولنديـة، وتأثيرهـا علىٰ تطوّره:

«لقد مهّدت التقاليد الفيلولوجية في هولندا لتطبيـق المنـاهج النقديّـة علىٰ المصادر الإسلاميّة بشكلٍ كاملٍ ومختلف عن فيلولوجيا مومـسن Mommsen التـي هـي أحيانـاً سـاذجة credulous وأحيانـاً عدميّـة nihilist. ولقد رسمت المواجهـات التـي جمعتنـي بـالعلماء هنـاك في لايدن طريقاً مؤثّراً ومتشعّباً، وهو الطريـق الـذي سـلكته فـيما بعـد. وكانت كتاباتي الإسلامية دوماً محلّ تقـدير عنـد أغلـب الهولنـديين» (Tagebuch. p. 50).

وقد اكتسب جولدتسيهر معرفتـه التـي يمكـن أن توصـف بأنهـا معرفـة أسطورية Legendary knowledge في مجاله أثناء التحاقه بفصل دراسي مُكثّـف بشكلٍ استثنائي.

وبعد أن مُدّدت منحته الدراسيّة عمل جولدتسيهر في ڤيينا ما بين أكتوبر 1871، وفبراير 1872. وعن تلك الأشهر التي أمضاها في ڤيينا كتب يقول:

«علىٰ الرَّغم من أنّ ما قمتُ بجمعه مـن مـوادّ علميّـة تزايـد بـشكلٍ معتبر في تلك الأشهر في ڤيينا فإنها لم تُقدّم شـيئاً ذا قيمـة إنـسانيّة أو إلهاماً جديراً بالاهتمام» . (Tagebuch.p. 50)

لقد أظهر الكمّ الهائل مـن المخطوطـات التـي اسـتعان بهـا جولدتـسيهر في

بحوثه مقدارَ الانتفاع الذي حققه من مكتبات هولندا، مثل مكتبة جامعة لايدن.

ونرىٰ ذلك جليّاً في كتابه (الظاهريّة) 1884 الذي يُعدُّ الآن كتاباً مهماً في دراسة تاريخ ما يُعرف بالمذهب الفقهيّ الخامس الذي اعتمد فيه جولدتسيهر علىٰ وثائق مخطوطة.

وفي فبراير 1872 ترك جولدتسيهر ڤيينا عائداً إلىٰ موطنه.

لقد توّج جولدتسيهر كتابه Wanderjahre بجولة في بلاد الشام (سورية) وفلسطين، ومصر ما بين سبتمبر 1873، وأبريل 1874. ففي ربيع سنة 1873 طلب أغوسطن تريفورت Ágoston Trefort وزير الثقافة من جولدتسيهر أن يراه ليرسله في رحلة علميّة إلىٰ سوريا ومصر لدراسة لهجات تلك البلدان. وكان المخطّط من هذا الإيفاد إبعاد جولدتسيهر عن أكاديمية الشرق التي كان يُخطط لتأسيسها، وقد اتضحت تلك النيّة المبيّتة لاحقاً.

وقد عَدَّ جولدتسيهر تلك الأيام التي أمضاها في الشرق أفضل سِني حياته، وسوف نتناول تلك المحطة من حياته في فصلٍ لاحق عند الحديث عن يومياته الشرقية.

(4)

بعد عودته إلىٰ وطنه، يقول جولدتسيهر متحدثاً عن نشاطه العلمي:

«في شتاء 1887-1888 ألقيتُ محاضراتٍ عن «جوهر الجنس اليهودي وتطوّره» وقد ظهرت المحاضراتُ الخمس الأولىٰ منها في مجلة Jewish Review بعناية زميلين من زملائي في الدراسة هما J.Bánóczi و V.Bacher اللذين أمضيا حياتهما في الصحافة. وبعد أن توقفتُ فجأةً عن اتصالاتي الروحية مع الطائفة احتفظتُ بالمحاضرة

الأخيرة بين مخطوطاتي. كان هناك عددٌ استثنائي من المستمعين في المحاضرة الأولىٰ، ولكن بمجرّد أن اكتشف المستمعون أنني كنتُ مصمّماً علىٰ تعليمهم وليس علىٰ إمتاعهم أخذ العدد يتناقص شيئاً فشيئاً مع كلّ محاضرة. وبعد المحاضرة السادسة قررت التوقّف حفاظاً علىٰ سمعتي، وكانت تلك آخر مرّة أقلّدُ اللؤلؤَ جيدَ الخنازير»
Tagebuch pp. 111-112

لقد تعرّض جولدتسيهر لكثير من العنت والمضايقة من الرَّبِّين اليهود بسبب دراساته عن اليهوديّة وهو يحكي في يومياته عن أحد المواقف التي تعرّض لها عندما كان مدعواً لحضور الاحتفال بعيد ميلاد جينو راكوسي Jenő Ràkosi:

«بعد العشاء جلس بجانبي وزير الخارجية Jeno Balog وأخبرني أنّ حَبْرَ مدينة Vágujhely ويُدعىٰ فريدمان قدّم التماساً للوزير، ورد فيه احتجاج لأنّ مؤلف كتاب (الأساطير العبرية) وهو أحد أعداء الدين يدرّس في المدرسة الرّبيّة Rabbinical School وقد سلّم الاحتجاج إلىٰ البارون يوسف هاتوفاني József Hatovani الهولندي، وهو سوف يحكم علىٰ زيف جولدتسيهر. وأخيراً، وبعد 36 سنة صار لكتاب الأساطير قارئ مجريٌّ !! وهذا نجاح، والبارون الهولندي قاضٍ يحكم علىٰ الزيّف، فهذا أمرٌ عظيم» (Tagebuch.p. 272).

ولا يزال الموقف من دراسة جولدتسيهر لليهودية سلبياً بسبب عقليّة الجيتو السائدة.

يقول برنات مونكاسي Bernát Munkácsi في مذكراته كلاماً عن جولدتسيهر قد يُعينُ في الحكم علىٰ نوعية محاضراته وعدم تحفظها:

«لقد ارتبطت بجولدتسيهر منذ سنواتي الأولىٰ في الجامعة، لقد كانت

محاضراته في أصول الكتابة، ومقدمته لعلم الأساطير المقارن مثيرة وجذابة إلىٰ حدٍّ بعيد. وقد سمعت جميع محاضراته المهمة. إنّ معرفته الاستثنائية وشهاداته ورقّته شدّت الشباب إليه» .

وقد وجّهت جامعات أوروبية، وأمريكيّة، وشرقيّة الدعوة إلىٰ جولدتسيهر لقبول الأستاذيّة بها. ففي سنة 1885 دُعيَ جولدتسيهر إلىٰ براغ.

وفي رسالة بعث بها إليه نولدكه في 30 نوفمبر 1885:

«إذا قَبِلتَ الدعوةَ فيمكنك أن تقرّر إما الذهاب إلىٰ فيينا أو البقاء في بودابست. وسأكون سعيداً جداً لو قبلت الذهاب إلىٰ براغ. وأما بخصوص أنك لن تتمكن من الكتابة بالهنغارية، فإنك لست معلّماً شعبيّاً. وما هي الغاية من الكتابة بلغة لا يتكلّمها أحد أو لن يفهمها أحد خارج المجر ؟ أنا أعجز عن فهمك !!» .

وفي سنة 1893 مُنِح جولدتسيهر فرصةً للتدريس بجامعة هايدلبرغ Heidelberg. فكتب نولدكه له رسالة أخرىٰ بتاريخ 14 ديسمبر 1893 حذّره فيها من أنه لو رفض هذا العرض فإنه سيُحرم مستقبلاً من أيّ دعوة ألمانية، يقول فيها:

«إذا عِشتُ سبع سنوات فإنني سوف أتقاعد بعد عيد الفصح، ولو كان الأمر علىٰ هذا النحو، وأنت وقتئذ في هايدلبرغ فإنك ستكون خَلَفي، وسوف تجدُ، علىٰ الأقل، مكتبة ضخمة تحت تصرفك. وتلك الأمور تتعلق بالمستقبل، ولا أريد أن أُعلّقَ عليها أهميّةً كبيرةً. ولكن أرجو أن تُفكّر في بعض الأشياء. إنّ هناك التزامات ملقاة علىٰ كاهلك نحو العلم. ولو كنت في هايدلبرغ لأسديت للعلم خدمةً أكبر مما يمكنك أن تقدّمه في بودابست» .

وفي سنة 1894 دُعيَ جولدتسيهر إلىٰ جامعة كيمبردج ليكون خلفاً لروبرتسون سميث W. Robertson Smith مؤرخ الأديان الكبير وأستاذ الفيلولوجيا السامية. وقد حاول براون E.G.Brown صديق جولدتسيهر والمعجب به وهو الباحث المتميّز في الإيرانيات أن يُقنعه بقبول العرض. يقول براون في رسالة وجهها إلىٰ جولدتسيهر بتاريخ 25 أبريل 1894:

«دعني أُعبّر عن نفسي بشكلٍ صريح، فأنا والبروفسور باڤان Bèvan مقتنعان بشكلٍ عميقٍ بأنّ المقاييس الجيّدة وكفاءة الكليّة الشرقية Orietal Faculty يمكن ضمانها فقط إذا أمكن إقناع مستعربين أوروبيين عظماء بأن يقيموا بيننا، وأن يشغلوا مناصبَ الأستاذيّة الشاغرة» .

لم يتقبّل جولدتسيهر العرض، وكان ردّه سلبياً فكتب إليه براون رسالة أخرىٰ بتاريخ 4 مايو 1894، جاء فيها:

«لقد دَفَعتَ بي إلىٰ يأسٍ مُطبق بفعل ردّك السلبيّ علىٰ الرَّغم من أنني أُقدّرُ طبيعة الروابط التي تشُدّك إلىٰ بودابست، وأنا لا أستطيع أن أتقبّلَ بيسرٍ أنّ اقتراحي لم يكن عمليّاً. ومع ذلك فإنّ مشاعرك هي لشرفك وصدقك» .

وبعد أن عُيّن جولدتسيهر خَلَفَاً لـ هاتالا Hatala الذي تقاعد في سنة 1905 لم تعد الدعوات الأكاديمية الموجّهة إليه من الجامعات المختلفة، مثل: جامعة ستراسبورغ، والجامعات الأمريكيّة، وجامعة أبسالا، والكوليج دي فرانس، وجامعة القدس، فضلاً عن الدعوة الشخصية التي وجهها إليه الخديوي أحمد فؤاد للتدريس في جامعة فؤاد، ذات أهميّة له.

وكتب أحد تلاميذه، جوزيف سوموجي József Somogyi، يقول علىٰ لسان أستاذه جولدتسيهر:

«العلم ليس له وطن، ولكن يجب لعَالِمٍ ما أن يكون لـه وطـن. هكـذا تَعوّد جولدتسيهر أن يقولَ عند ذكر الجامعات المختلفة التي وجّهـت له الدعوات» .

صلته بماكس نوردو

كان ماكس نوردو Max Nordau زميلاً لجولدتسيهر في الدراسة. ترك نوردو المجر في سنة 1880. وهذا المفكّر اليهودي ذو النزعة العالمية (كوزموبوليتانية) أصبح أحد الزعماء الروحيين للصهيونية. وكان من بين الأوائل الذين التحقوا بـ(هرتزل-أبو الصهيونية). وأثناء المؤتمر الصهيوني الأوّل كان نوردو المؤيّد الرئيس له. وبعد موت هرتزل خلفه في رئاسة المؤتمر. وظلّ زعيماً للحركة حتىٰ سنة 1911. وقد حُرِقَت مُخلّفاته في تل أبيب كما طَلَبَ.

وقد كتب نوردو رسالة إلىٰ جولدتسيهر في مايو 1920 يدعوه فيها إلىٰ القدس للتدريس بالجامعة التي أُسّست هناك. وإلىٰ جانب ذلك ذكر مهمة صناعة السلام بين العرب واليهود. جاء في الرسالة:

«بسبب طلب بعض الأصدقاء ما زلت هنا في المجر أتتبع تطورات الأحداث هناك بلهفة شديدة، وأتمنىٰ من كلّ قلبي أن تتخذ قرار الذهاب إلىٰ القدس، وستكون هناك علىٰ أرض يهوديّة حرّة، والتي ستمنحك المكانة المناسبة لك، وستكون الجامعة التي تأسست مؤخراً فخورة بانتمائك إليها. وفضلاً عن ذلك ستكون قادراً علىٰ القيام ببعض العمل الشنيع لتأسيس علاقات صداقة بين اليهود والمسلمين العرب، فنحن لا نريد ولن نريد الاقتراب من المسيحيين في بلاد الشام» Scheiber، 1956، p.205 .

فأجاب جولدتسيهر في 30 مايو 1920 عن هذه الدعوة بقوله:

«إنّ طلبَ الابتعاد عن الوطن في مثل هذا الوقتِ هو من وجهة نظر وطنيّة أشبه ما يكون بطلب التضحية القاسية. ففي مناسبات عديدة رفضت الهجرة إلىٰ الجامعات الإنجليزية والألمانية للأسباب نفسها» Scheiber، 1956، p.205، no.20 .

لقد كان ارتباط جولدتسيهر بوطنه المجر، وبالدانوب أكبر بكثير مما يتصوره الآخرون لا سيما اليهود الذين يبحثون عن وطن. فجولدتسيهر يرىٰ أنّ انتماءه الأوّل والأخير لهنغاريا (المجر) قبل كلّ شيء، وقد ترجم ذلك عمليّاً في رفضه لكل الإغراءات التي قُدّمت إليه للرحيل إلىٰ أوطانٍ أخرىٰ بما فيها إسرائيل. كما أنه يرىٰ اليهوديّة مصطلحاً دينياً وليست مصطلحاً إثنوغرافيّاً كما يظنّ الكثيرون، ولذلك هو يختلف مع الصهاينة الذين يريدون تأسيس وطن تتجمّع فيه عرقيات مختلفة تحت مسمىٰ واحد هو اليهودية. وقد استشهد برنات هيللر Bernát Heller باعترافٍ لجولدتسيهر يثبتُ هذا الرأي استخلصها من رسالة له كتبها إلىٰ جوزيف بابوتسي József Bábóczi يقول فيها:

«اليهودية مصطلح دينيّ وليست وصفاً عرقيّاً (إثنوغرافيّاً)، وبحسب جنسيتي فأنا يهوديّ ديانةً لكنني أنحدر من وراء الدانوب. فالإنسان نِتَاجٌ لظروف تاريخيّة موضوعيّة، وشخصيته تُحدّد بهذه الظروف، وليس بالعلامات المرسومة علىٰ جمجمته» (Heller، 1932، p.25).

(5)

جولدتسيهر واليوميات الشرقية

في سنة 1987 أصدر المستشرق اليهودي المجري رافائيل باتاي Raphael Patai ترجمةً لليوميات الشرقية لإجنتس جولدتسيهر، وقامت بنشرها مطبعة

جامعة ولاية واين Detroit،Wayne State University Press تحت عنوان: جولدتسيهر ويومياته الشرقية Goldziher and His Oriental Diary.

جاء في مقدمة الكتاب ص 6:

«في سنة 1955، عندما ترأس الدكتور ألكسندر تشايبر Alexander Scheiber مدير الدائرة الربيّة في بودابست القدّاس الجنائزي في مدينة البروفيسور كارولي جولدتسيهر .Károly G الابن الوحيد الحيّ لجولدتسيهر قدّمت إليه العائلة مع مخطوطات اليوميات الشرقية لجولدتسيهر، مذكراته ويومياته الأخرىٰ التي بدأها في سنة 1890 عندما كان في الأربعين من عمره إلىٰ سنة 1919 أي قبل سنتين من وفاته. وقد قام الدكتور تشايبر بنشر المذكرات واليوميات باللغة الألمانية التي كُتِبَت بها تحت عنوان (الكشكول) Tagebuch في سنة 1978، وقامت بنشره مكتبة بريل بلايدن.

واليوميات الشرقية القصيرة كُتِبَت هي أيضاً بالألمانية عندما كان جولدتسيهر ابن الثالثة والعشرين. وتغطي تلك اليوميات مرحلة تبدأ من 15 سبتمبر 1873 إلىٰ 14 يناير 1874. ولم تُنشر قطّ في أي لغةٍ قبل الآن» .

والجدير بالملاحظة أنّ هناك ما يشير إلىٰ فقدان بعض اليوميات من آخرها. وقد نبّه إلىٰ ذلك رافائيل باتاي مترجم اليوميات إلىٰ الإنجليزية (ص 26 – 27)، ودليله أنّ اليوميات الشرقية تنتهي في 14 يناير 1874 مع أنّ هناك ما يثبتُ أنه ظلّ في مصر إلىٰ نهاية شهر أبريل من سنة 1874 أو إلىٰ منتصفه علىٰ الأقل، حيث ذكر في كشكوله Tagebuch ص 71 أنه رجع إلىٰ بودابست قبل بضعة أيام من وفاة والده في الرابع من مايو. ومن المستبعد ألا يكون قد دوّن يومياته خلال تلك الفترة. وليس من الصعب تفسير هذا الضياع. ففي سنة

1924، بعد ثلاث سنوات من وفاة جولدتسيهر، قام الصهيوني المجري لودفيج باتو بتوجيه دعوة إلىٰ حاييم وايزمان رئيس المنظمة الصهيونية العالمية لزيارة مكتبة جولدتسيهر التي ظلت من ممتلكات الورثة. وقد تفطن وايزمان لأهمية تلك المكتبة في الدراسات الشرقية، وقيمتها العلمية إذا ضُمّت إلىٰ مكتبة الجامعة العبرية في القدس الحديثة النشأة. فبادر بشرائها ودفع فيها 35.000 دولاراً. وكانت المكتبة تحتوي 6 آلاف مجلد، ولم يتضمن البيع مخطوطات جولدتسيهر التي ظلّت في ملكية ابنه كارولي، وقد احتفظ بها هذا عنده حتىٰ عشية الاحتلال الألماني حيث عهد بها إلىٰ أحد أصدقائه فخبأها في أحد الكهوف، ولكنّ الكهفَ دُمّر وضاعت مخطوطات جولدتسيهر.

وتحت عنوان (معجزة طفل وعبقري ناشئ) كتب رافائيل باتاي في كتابه السابق يقول:

«في عيد ميلاده الأربعين، وعلىٰ وجه الدقّة في الثاني والعشرين من يونيه سنة 1890، قرّر جولدتسيهر أن يُقدّم قصّةَ حياته لزوجته وأولاده. وشرع في ذكر الحوادث الأكثر أهمية في طفولته وصباه وشبابه، مستغلاً في بيان ذلك أوراقه القديمة. والصورة التي تظهر من مذكرات جولدتسيهر عن طفولة ناسي الصغير The Little Náci وهو الاسم الذي كان يُنادىٰ به في طفولته في بيت والديه في هنغاريا ترسم ملامح طفولة عبقرية كرّست حياتها كلها للدراسة. وعلىٰ الرَّغم من أنْ أباه كان يُعاني من ضيق ذات اليد إلّا أنه عَلَّمَه العبرانية بشدّة. وفي الخامسة من عمره يذكر جولدتسيهر أنه كان يدرس بجديّة النصّ الأصلي للكتاب المقدّس، وفي السابعة كان يعقد مع أصدقائه حلقات دينية يلقي فيها خطباً وعظية في أيام الأحد. وفي الثامنة شرع في دراسة التلمود. ولم يكن في حياته بعد ذلك شيء يُذكر

إلَّا الدراسة التي تتوقف يومياً عند منتصف الليـل لينـال قـسطاً مـن النوم، ثم يوقظه أبوه عند الساعة الرابعة أو الخامسة فجراً.

لقد أحبّ ناسي دروسه بشكلٍ حميم، وقد أخبرته أمه بعد سنين أنه ذات ليلة عندما كان في الثامنة من عمره وجدته يحتضن مجلدات ضخمة مـن التلمود ويقبلها كان أبوه قد اشـتراها أثنـاء زيارتـه معـرض بـراغ. وفي الثانية عشرة قرأ لفلاسفة يهود مـن القـرون الوسـطىٰ بلغـاتهم العبريـة الصعبة، مثل: بحيا بن بقودا، ويهودا هيلافـي. وفي الثانية عـشرة أيـضاً وضعَ كتيباً عن أصل الصلوات اليهوديّة وتطوّرها، وقد طُبع في عطلتـه الـصيفيّة في بودابـست سـنة 1862 تحـت عنـوان صـيحة إسـحاق، أو خـطاب إسحاق: (Sihat Yitzhaq Issac 's Discourse)».

في الخامسة عشرة مـن عمـره بـدأ جولدتـسيهر حـضور دروس اللغـات الكلاسيكية، والفلسفة، والأدب الألماني، واللغة التركية. وعـلىٰ يـد المستـشرق أرمينيوس ڤـامبري Arminius Vámbéry تلقىٰ معرفته بالتركية، وكـان في أوّل الأمر يحملّ له كلَّ التقدير، غير أنّ هذه المودّة لم تلبـث أن انقلبـت إلىٰ كراهيـة. لقد كان ڤـامبري يعطي دروساً خاصة يوميّة لجولدتسيهر، وعرّفـه الكثـير مـن الأعمال الأدبية، كما علّمه التُركية والفارسية، وقدّم له نصوصاً من تلك اللغات ليترجمها إلىٰ الهنغارية (المجرية).

يقول جولدتسيهر عن ڤـامبري:

«لقد أحاطني ڤـامبري بكلّ حبّ، وكان يـشيد في المجـالس بتقـدّمي الملحوظ في وقتٍ قصير. لقد منحني ڤـامبري حبّاً أبويّاً. وأنا مدينٌ له بمعرفتـي في مجـال اللغـة التركيـة والفارسـية. وقـد ازداد حبـي لـه وتقديري واحترامي يوماً بعد يومٍ. وسأكون حقيراً لو نسيتُ ذلك» .

لقد كتب جولدتسيهر تلك الكلمات في حق أستاذه في سنة 1890، أي بعد سنتين من خصومته معه. وبسعي من ڤامبري عند الوزير تريفورت Trefort أُرْسِلَ جولدتسيهر إلىٰ الشرق ليتعلم اللهجات العربية العاميّة، والعربية الرسمية المستخدمة في القنصليات والدواوين.

وعلىٰ الرَّغم من المدة القصيرة التي أمضاها جولدتسيهر في الشرق الإسلامي إلَّا أنها أحدثت أثراً بالغاً في نفسه حتىٰ حسب نفسه أنه مسلم.

يقول عن أهداف تلك الرحلة:

«. لأُحْسِنَ معرفة الإسلام وعلومه، ولأكون واحداً من علماء المسلمين.. ولكي أتعرّف علىٰ تأثير هذا النظام الديني علىٰ المجتمع... فقد دخلت في تلك الأسابيع إلىٰ روح الإسلام إلىٰ درجة أنني صرت مقتنعاً روحياً بأنني كنت مسلماً، وأنّ الإسلام هو الدين الوحيد الذي يُرضي العقول الفلسفية. وكانت غايتي أن أرفع اليهودية إلىٰ مستوىٰ عقلي مماثل. والإسلام كما علمتني التجربة هو الدين الوحيد الذي تُحرّم فيه الوثنية والخرافة، لا بالتفكير العقلي ولكن بالعقيدة المحافظة» Tagebuch، p.59 .

وتغطي هذه اليوميات فترة قصيرة تمتد من 15 سبتمبر 1873 إلىٰ 14 يناير 1874، أي أنها تستوعب 4 أشهر فقط أمضاها جولدتسيهر في بلاد الشرق: لبنان، سوريا، فلسطين، مصر.

واليوميات الشرقية علىٰ الرَّغم من أنها جاءت مقتضبة، وفي كثير من الأحيان لا تتعدىٰ اليوميّة بضع كلمات، إلَّا أنها كُتِبت لتعبّر عن انطباعات شخصيّة شاهدها جولدتسيهر أو عاشها أثناء وجوده في الشرق. ومن خلال دراستنا لليوميات الشرقية سجّلنا عليها الملاحظات الآتية:

- قِصَرُ المدّة التي قضاها جولدتسيهر في المشرق، والتي لا تتعدىٰ الأربعة أشهر، فترة غير كافية لتسجيل ملاحظات دقيقة عن الحياة اليوميّة والعلمية للبلدان التي زارها.
- تسجيله بعض الوقائع التافهة التي لا تستحق الذكر.
- بعض اليوميات يغلب عليها طابع النرجسيّة حيث يظهر جولدتسيهر نفسه فيها شخصاً أثار اهتمام المشارقة به إلىٰ درجة الافتتان لتنوّع معارفه واطلاعه علىٰ العلوم الإسلامية. ويحدثنا عن مناقشاته لبعض العلماء في البلدان التي زارها وكيف أنه كان يتغلّب عليهم بيسر مع أنه لم يُسمّ لنا مَنْ هؤلاء مكتفياً بذكر كنية أو لقبٍ غير معروف، أو بذكر الاسم الأوّل له إمعاناً في التعمية. يقول في إحدىٰ يومياته: «وفي غضون أيام قليلة أصبحتُ شخصيّة أسطورية» ، وفي أخرىٰ: «ومثلما فعل معي المسلمون، كذلك صنع الرهبان اليونان أساطير حولي، وقد سمع شقيق جورجيو أنني أتكلّم بعشرين لغة، وأكتب وأقرأ باثنتي عشرة لغة» .
- لم يُحدثنا بما يكفي عن اجتماعاته ببعض الأعلام المرموقين سواء أكانوا مستعربين لقيهم في المشرق، مثل: لوبو بونازيا (1844 ـ 1914) Lupo Buonazia المستشرق الإيطالي، والطبيب المستشرق كرنليوس فان ديك Cornelius Van Dijk، والدكتور كارلو لاندبرج السويدي (1848 ـ 1924) السويدي، أم عرباً: مسلمين ونصارىٰ، مثل: بطرس البستاني، والشيخ الطاهر الجزائري، وجمال الدين الأفغاني، وآخرين غير معروفين، مثل: المعلم إبراهيم، ولعله إبراهيم اليازجي.

هل أسلم جولدتسيهر، أو شارف علىٰ الإسلام ؟

ثمة إشارات في اليوميات الشرقية توحي بأن جولدتسيهر إما أن يكون

اعتنق الإسلام أو أوشك أن يعتنقه.

يقول جولدتسيهر في Wanderjahre ص 71:

«لقد تحوّلتُ كليّاً نحو الإسلام، وأقول ذلك بشكلٍ عقلانيٍّ. وقد قادني نحوه أيضاً عاطفتي الشخصيّة. لقد سمّيتُ توحيدي إسلاماً، وإنني أؤمن صدقاً بنبوّةِ محمّدٍ. وقرآني هو البرهان النهائي علىٰ الرابطة الحميمة بيني وبين الإسلام» .

كما يقول في عبارة أخرىٰ سبق ذكرها:

«لقد دخلتُ في تلك الأسابيع إلىٰ روح الإسلام إلىٰ درجة أنني صرت مقتنعاً روحياً بأنني كنت مسلماً، وأنّ الإسلام هو الدّين الوحيد الذي يُرضي العقول الفلسفية. وكانت غايتي أن أرفع اليهودية إلىٰ مستوىٰ عقليٍّ مماثلٍ. والإسلام كما علمتني التجربة هو الدين الوحيد الذي تُحرّم فيه الوثنية والخرافة، لا بالتفكير العقلي ولكن بالعقيدة المحافظة» .

ويفسّر روبرت سيمون موقف جولدتسيهر هذا بقوله:

«وبسبب هذه العاطفة التي تعمّقت بفعل قبوله غير المشروط بين الدوائر الإسلاميّة لم ينشر جولدتسيهر يومياته. لقد ظنّ أنه كان سيخون أصدقاءه المصريين حيث إنه لم يستحسن يقظتهم الفكريّة فحسب، بل لعب دوراً فيها وفي حركتها أيضاً في مواجهة الاستعمار الأوروبي» .

وهذا، بلا ريب، تفسيرٌ موغلٌ في السذاجة والسطحيّة، ولا يقبله عاقل. فجولدتسيهر لم يمكث في مصر إلّا بضعة أسابيع، فهو وصل إلىٰ الإسماعيلية في 8 ديسمبر 1873 وغادر مصر في 14 يناير 1874، أي أنه لم يقض إلّا شهراً وأربعة

أيام، ولا يتصوّر عاقلٌ أنّ غريباً يمكن أن يُحدث تـأثيراً فكريّـاً بالـشكل الـذي وصفه في مجتمع لم يعش فيه إلّا أسابيع. وأظنّ أن عدم نـشر تلـك اليوميـات في أيامه تعود إلىٰ أمرين:

الأول: تعاطفه الكبير مع الإسلام حتـىٰ ليخيّـل للنـاظر أنـه ربـما يكـون اعتنق الإسلام.

والثاني: كلامـه الـشديد الوطـأة عـن اليهـود وعـن أورشـليم ووصـفها بأوصاف جارحة، فهو يقول في يوميّة 28 نوفمبر عند دخوله إلىٰ يافا:

«... وأخـيراً سـأرىٰ أورشـليم، مدينـة الغـش والاحتيـال، مدينـة الاستخفاف بالناس، مدينة الكسل بامتيـاز، المدينـة القديمـة للمثـلِ القديمة، مدينة الأنبياء، مركز التعصّب في شبابي...» .

ولعلّ ضياع بعض الأجزاء الأخيرة من اليوميات كان بـسبب مـا تحتويـه من معلومات بهذا الخصوص.

لقد كان جولدتسيهر مفتوناً بالإسلام بلا ريب، وهذا قدرٌ نسلّم به، لكن أن يكون أسلم فذلك ما لا يعلمه إلّا الله وحده.

شذرات من اليوميات

لا بأس أن نسوق شذرات منتخبة مـن اليوميـات الـشرقية (وعـددها 81 يوميّة) لعلها تُسلّط شيئاً من الضوء علىٰ طبيعتها، وطبيعة كاتبها.

11 أكتوبر 1873(في بيروت) :

هذا اليوم هو ثالث يومٍ أقـضيه في بـيروت. لقـد وصـلتُ إلىٰ هنـا في ساعة مبكّرة من يوم 9 أكتوبر. وقد استُقبِلنا بابتهاجٍ وهُتـافٍ، ونفـخٍ في الأبواق، ووابلٍ من الطلقات الناريّة. وهذا بالتأكيد ليس من أجلي

أنا، ولكن من أجل رفيق السفر المشير الباشا. كان أوّل من لاقيته هو السنيور لوبو بونازيا Lupo Buonazia الذي كان خلال اثنتي عشرة سنة ماضية مديراً لمدرسة إيطالية محلّيّة. لقد وجدت السنيور لوبو (وهو هنا في لبنان معروف عند الجميع) دون صعوبة، واستقبلني بكلّ حبٍّ وترحاب، وصافحني بحرارة افتقدتها منذ زمن طويل مستحضراً في ذهني الأوقات الجميلة في لايبتزغ.

كما قدّمتُ كلّ الاحترام لقنصليّة بلادنا. وفي غياب القنصل العام اتصلتُ بنائبه الذي استقبلني بشكلٍ مميّز، وقد وعد أن يوصي بي عند أصدقائه الدمشقيين.

وكانت زيارتي الثانية للسيد كرنليوس فان ديك Cornelius Van Dijk، وقد استقبلني بحرارة (وكان أستاذي فلايشر أوصاه بي). لقد تكلّمت معه ساعةً بلسانٍ عِزّي مبين (!). وفي الحال قدّمني فان ديك إلىٰ العديد من المثقفين من عالم المعرفة العربي المسيحيّ في بيروت، ومن بين هؤلاء، وفي مقدمتهم، مؤلف محيط المحيط العالم الواسع المعرفة بطرس البستاني.

لقد قمت بزيارته بصحبة المعلّم إبراهيم [1] الذي اختير لمرافقتي، وكان البستاني يقيم في المبنىٰ التابع للمدرسة الوطنيّة.

قمتُ بعد ذلك بزيارة مطبعة (المطرف) التي تقوم بطبع مجلات البستاني، والمطبعة الأمريكيّة، والمطبعة الشرقية، وكذلك المطبعة العمومية.

---

(1) يغلب علىٰ الظنّ أنه إبراهيم اليازجي اللغوي اللبناني الشهير صاحب (نجعة الرائد) ابن الشيخ ناصيف اليازجي صاحب مقامات (مجمع البحرين). وما يؤيد ذلك أنّ إبراهيم اليازجي كان من المدرّسين بالمدرسة الوطنية التي أسسها بطرس البستاني بمعاونة المبشرين الأمريكان وعلىٰ رأسهم كرنليوس فانديك.

وفي المساء زرتُ الاتحاد الألماني، وبسبب هذه الزيارة قمت بعدّة زيارات لألمان وسويديين. وأمضيت ليالِيَ بيروت في شرفةِ الغرفة التي أقيم فيها، مع تصاعد دخان النارجيلة، مُنْصِتاً لأمواج البحر.

وفي الليلة الثالثة اجتمع حولي نحو عشرة من العرب، وكانوا يرفعون صوتهم ويقولون: «ما شاء الله !» كلّما تحدثتُ. فهؤلاء كانوا يتحدثون بلغتين أو ثلاث من اللغات الأوروبية بطلاقة. وهذا يكذّب دعوىٰ أنّ موهبة هؤلاء النَّاس محدودة في استيعاب اللغات، ومن النادر ألا تجد شخصاً لا يتكلّم الفرنسية أو الإيطالية بطلاقة ولو كان أميّاً لا يقرأ ولا يكتب.

14 أكتوبر 1873

غادرتُ صباح أمس فندقي في بيروت عند الساعة الثالثة بصحبة مرافقي الخاص إلىٰ مكتب السيارات. وعند الساعة السادسة مساءً بلغت سيارتنا العموميّة بلاد الشام الشريف، دمشق المجيدة، الزاهرة، إحدىٰ جنان الدنيا الأربع. وبمجرّد الحصول علىٰ إقامة في بيترو روش Pietro Rouch، تمكّنت فوراً من العثور علىٰ رفاق يتكلمون الألمانية، وكان أكثرهم أطباء مجريين نمساويين يعملون في الجيش التركي.

وبعد الانتهاء من تناول وجبة العشاء آويتُ إلىٰ فراشي لمراجعة أموري لصباح الغد:

أولا أن أقدّم نفسي لنائب القنصل برتراند (وهو قنصل النمسا في دمشق)، وهو لايفهم كلمة بالألمانية. وقد استقبلني بكلِّ كياسة وتهذيب، ودعاني لزيارات متكرّرة، كما وعد بأن يتوسّطَ لي في جميع مساعيَّ العلميّةِ، وأن يُرتّبَ لي لقاءً غداً مع مترجمه الخاص السيد فارهي Farhi.

15 أكتوبر 1873

عند الثامنة صباحاً ذهبت إلىٰ برتراند الذي استقبلني بحفاوة بالغة أكثر مما فعل بالأمس، فقدمني لزوجته وإلىٰ طبيب العائلة، والسيد فارهي الترجمان. تحدثت في البدء باللغة العربية، وشرع المترجم فارهي في حوار بالعبرية، وهو ما يبرهن علىٰ أخوّة اليهود، حتىٰ إن كان هذا المترجم قد لوثته الحداثة بقدر ما يشاء هو.

غادرت المكان بصحبة المترجم فارهي الذي أخذني إلىٰ منزله في حارة اليهود. وها أنذا، وبعد وقت طويل، أرىٰ ثانيةً الجيتو اليهوديّ. لقد تفطّر قلبي حينما تذكرت الوقائع التي كانت هذه الطرق الضيّقة مسرحاً لها في سنة 1843 وصلنا إلىٰ بيت فارهي الذي كان من خارجه قدراً كخيام قيدار (الذي ورد ذكرها في نشيد الإنشاد 1: 5)، ولكنه كان من الداخل مملوءاً بالأثاث الشرقي.

أمضيتُ بعد الظهر مشياً في السوق (البازار)، وفي محل البزارين التقيت بصديقي (الذّهبي) فأخذني إلىٰ أخيه وقدمني إليه علىٰ أنني أحد علماء العربية، وأنه فقط مراعاة لمشاعر أهلي لم أتحوّل إلىٰ الإسلام بعد. قبل أن ننصرف حددنا مكاناً للقاء غداً. أخذت أتنقل من مكانٍ إلىٰ آخر لكي أتحدث مع النَّاس هؤلاء العرب قوم لطفاء، وفي كلّ مكان وُجِدتُ فيه قوبلتُ بسلوكٍ مهذّب، ومحترم مثير للدهشة.

17 أكتوبر 1873

اكتسبتُ صديقاً عربياً نبيلاً هو مصطفىٰ السباعي، وهو صاحب منصب إداريّ كبير، وغني ذو أملاك، وكان محبّاً للكتب. والسباعي ماسوني، محبّ لأكثر أدب الإسلام تحرراً، ولنَقْل أدب المتصوفة.

وبعد استقباله الحار لي بدأ النقاش عن شعراء الفرس، وقدّم لي طبعة نيكولاس لرباعيات الخيام. وبعد تبادل الآراء عن الصوفية التي وجد فيها مضيفي العلمَ الوحيدَ الممكن في علم الباطن، حوّلتُ النقاشَ إلىٰ مسالك الأدب العربي.

وقد أراني مصطفىٰ بعضاً من مخطوطاته التي كان يعتقد أنها فريدةٌ. ولا يعرف الرجل الفقير The poor man ما تحتويه مكتباتنا الأوروبية من مخطوطات. وقد صُعِقَ عندما عَلِمَ أنني أعرف مخطوطته «أدب الكاتب» من مخطوطة في ڤيينا، وأنّ مخطوطة الجوهري (صحاح اللغة) التي عنده قد طُبعت في بولاق، وأنّ مقصورة ابن دريد طُبِعَت وتُرْجِمت في أوروبا منذ زمن بعيد.

ويمتلك مصطفىٰ السباعي نسخة خطيّة قيّمة من القرآن، ولم يكتفِ بعرضها عليّ فقط، بل وضعها في يديّ بكلّ سعادة، أنا غير المتطهر وغير المؤمن، لكي أتأكّد منها.

29 أكتوبر 1873

أصدقائي: صالح الشهبندر، تاجر أقمشة، والشيخ طاهر الرفيق الحبيب، وهو أستاذ بمدرسة الملك الظاهر، اهتمّا بألا أفقدَ شيئاً. والشيخ طاهر، وهو مغربي [1] كان إيثارياً (غير أنانيّ). كنت أتردد بشكلٍ متكرر علىٰ السيد السباعي وبعض الورّاقين. ومن هؤلاء الورّاقين تحصّلتُ علىٰ مخطوطة لم يرها الأوربيون قبلي، وشرعتُ أدرسها طيلة الأسبوع لأوظّف نتائجها في دراسة عن التاريخ الأدبي للشيعة Beiträge zur Literaturgeschichte des Shī'a der sunnitischen Polemik، (1874)

(1) الشيخ طاهر الجزائري ليس مغربياً، بل أصله من الجزائر وإليها يُنسب، وهو من مواليد دمشق.

لقد أنفقتُ أربع ساعات كلَّ يومٍ في العمل علىٰ تلك المخطوطة، وكنت استيقظُ عند الساعة الرابعة صباحاً لاستغلال الوقت في ذلك.

وفي بازار الكتب كنتُ شخصيّةً دائمةً، ومحطاً للاحترام العام.

أنموذج مثاليّ، لم يُرَ قبلاً مثلُه، دخل إلىٰ الدمشقيين، وفي غضون أيامٍ قليلة أصبحتُ شخصيّةً أسطوريّةً. وقد ظنّ بعض أولئك أنني قدمتُ إلىٰ دمشقَ في مهمة من القيصر لشراء كتبٍ عربية، وقد اعتبرني آخر مبشِّرَاً، وثالث أشاع أنني سأعتنق الإسلام في خلال أيام قليلة. وفي المساء، وعندما دخلتُ إلىٰ الجامع الكبير بصحبة محمد الذهبي (حاملين أحذيتنا في أيدينا) كان الجميع يعتقدون أنني في غضون بضع ساعات سأكون علىٰ الطريق المستقيم.

ولم يكن بمقدور أحد منهم أن يُدْرِكَ ماذا يريدُ العالمُ المجريّ الكبير إسحاق المجريّ في دمشق. (وإسحاق هو الاسم العبري لجولدتسيهر، واسمه المجري إجنتس). ظللتُ عند عائلة الذهبي ضيفاً مُرحّباً به، وتعرّفت علىٰ الأخ الثالث من عائلة السباعي، وكان خطيباً في مسجد الصالحية، ويُعدّ ظاهرةً في الفقه الحنفي.

كما افتتن بي أسقف دمشق، وشُغِلَت جميعُ ممالك الشام النصرانية بشهرتي، وكان يُعتقد أنني ينبغي أن أَعْتَلِي كرسيّ الأسقفيّة في الكاتدرائية في دمشق من أجل إحياء الأدب العربي. وقد تعطّف الكاردينال المسيحيّ بشخصه السّامي علىٰ الفتىٰ اليهودي الفقير بزيارة قبل يوم أمس. وماذا لو علِمَ أنني انحدر من قبيلة يهودية بغيضة قتل أهلُها القديس توما في سنة 1840 [1]. لقد كان الكاردينال رجلاً طيّباً،

---

(1) هو توما الكابوتشي الراهب الذي قتله اليهود في ما يُعرف بقضية فطير صهيون.

غفر الله له سذاجته، وفرنسيته، ودراسته للغة العربية، وفوق كلّ ذلك، آراءه في النحو العربي والمفردات. ومثلما فعل معي المسلمون، كذلك صنع الرهبان اليونان أساطيرَ حولي، وقد سمع شقيق جورجيو أنني أتكلّم عشرين لغةً، وأكتب وأقرأ باثنتي عشرة لغة.

30 أكتوبر 1873

من بين الشخصيات المثيرة التي عرفتها عند هشام، أريد أن أذكر شخصاً واحداً فقط هو صالح أفندي الشازي، أحد القضاة الشرعيين الذي اعترف له بفضل الضيافة التي أظهرها لنا حيث خصّص لنا الليلة نصف ساعة، وهو لم يكن متردداً لوجود صديقي النصف مثقّف صالح الشهبندر بائع الأقمشة والساعات والأسلحة الناريّة في سوق الأروام. وفوراً، وبعد أن رآني عند عائلة هشام أصْبَحْتُ في خلافٍ معه بخصوص مسألة (الأبدال) و (الدور)، وهراء مماثل. وقد سألني ما إذا كنتُ العالم المجريَّ الذي ملأت شهرتُه الأسواقَ والمقاهي، والذي عدّه الباشوات إحدىٰ عجائب الدنيا، أو أكثرَ من ذلك. فأجبته: أَسْتَغفرُ اللهَ. ولمّا أدركتُ أنه عَلِمَ كلَّ ذلك من السيد السباعيّ أجزتُ لنفسي أن أقولَ مرتجلاً:

ولو كان الحقيقةُ ما ظَنَنْتُمُ ... وحالي مثلما مَدَحَ السِّباعي
فكان[1] الكلبُ أكرمَ من أُسودٍ ... والزنبورُ أفْرَسَ من السّباعِ

ومع ذلك، فإنّ لفظتي (أكرم) و (أفرس) اللتين بواسطتهما سمحتُ لنفسي بأكثر الترخيص شناعة لم يتفطن لهما صديقي العالم. وعلىٰ أية حال، خلال ربع ساعة كنت في عينه أكبرَ مما كان يتوقّع، حيث قال:

---

(1) الصواب: لكان.

«أتمنىٰ أن أمضي معك وقتاً أطولَ أيها الأفندي المتعلّم» ، وقد دعاني للإفطار معه في المساء في بيته. جاءني في الظهيرة حيث أقيم ليذكّرني بالدعوة، فأخذني أولاً إلىٰ بيت عمّه، وقُدّمت لي النارجيلة.

ظللنا واقفين عند الباب نحو ربع ساعة حتىٰ تأكّد صاحبي أنّ جميع أبواب الحريم أُغلِقَت تماماً. أراني السيّد صالح مكتبته، وفيها عدد كبير من المخطوطات، غير أنني لم أجد من بينها ما يستحقّ الاهتمام إلّا أجزاء من نسخة من القرآن مكتوبة بالخطّ الكوفي وددتُ لو أنني سرقتها منه.

وصلَ إلىٰ البيت أيضاً نخبةٌ من العلماء الشباب، وظللنا ننتظر دويّ مدفع الإفطار لنجلسَ جميعُنا إلىٰ المائدة، ونتناول الأرز واللحم والكباب والبقلاوة، وكما يقول الشرقيون: «علىٰ افرنجي» أخذتُ منديلاً وإناء غسل الأيدي. وبعد الوجبة أخذت قطعة من الصابون لتنظيف الشوكة التي كانت متسخة تماماً. وعلىٰ المائدة تحدثنا عن الأدبِ وكان رفاقي فاغري الأفواه حينما أنشدت مطلع معلّقة زهير، واستشهدت بـ (أتاني طيفُ عبلةَ في المنامِ) حينما جاء الحديث عن عنترةَ.

بعد تناولِ الإفطارِ انتقلنا إلىٰ حجرة مجاورة حيث أخذنا في لعب الشطرنج. لقد قتلتُ ملك مُضيفي (الشاه) checkmate خمس مرات في نصف ساعة، وقد زاد ذلك من احترامه وتقديره لي. وفي بيت العم تحدثنا عن الماسونية، واستأمنوني علىٰ سرّ وهو أنّ ابن عبد القادر كان رئيساً كبيراً في المحفل الماسوني السوري [1]، وعلىٰ أسرار أخرىٰ.

---

(1) يقول مترجم اليوميات إلىٰ الإنجليزية رافائيل باتاي إنّ ابن عبد القادر هذا هو ابن الأمير عبد القادر الجزائري قائد المجاهدين الجزائريين في حربهم ضد الفرنسيين، وقد عاش في دمشق منذ سنة 1855.

31 أكتوبر 1873

دُعيتُ إلىٰ تناول الإفطار عند جواد بك، وزرت عاكف باشا.

1 نوفمبر 1873

ذَهَبْتُ اليوم لزيارة مدرستين إسلاميتين، واستمعتُ إلىٰ درسٍ في مدرسة الملك الظاهر بيبرس، ومدرسة صالح منيّر. وفي مدرسة الملك الظاهر قابلتُ صديقي طاهر الذي كان يؤم التلاميذ في صلاة العصر. دخلت إلىٰ المدرسة حافي القدمين.

5 نوفمبر 1873

التحضير لرحلة إلىٰ بعلبك. زيارة القنصل لي في الشقة التي أقطن فيها.

12 نوفمبر 1873

أمسية علمية مع الشيخ طاهر.

16 نوفمبر 1873

في أثناء زيارتي المنتظمة إلىٰ سوق الكتب كان لي اختلافٌ فقهيٌّ مع بعض العلماء، وكان من بينهم ناظر الوقف السوريّ. تناولت الإفطار في بيت عبد الرّحمٰن الجازي، حيث اجتمع عشرون شيخاً واستمعوا إلىٰ شروحي عن العربية. وكالعادة سُئِلتُ عن بلادي، وعن أوروبا.. أوه ياللهول !! ما زال عليّ أن أتعلّم العاميّة.

21 نوفمبر 1873

وصل أمسِ إلىٰ دمشق السويدي الغامض الدكتور لاندبرج

Landberg[1]، وكـان يقـيم في بـاريس، ولم يقبـل أيَّ وظيفـة، وكـان يعيش للعلم وحده. ومن المحتمل أن لديه قدراً كبيراً من المال ليتعلّم العربية الفصحىٰ (الكلاسيكية). وكان حظه منها في الوقت الحـاضر قليلاً. لقد منحه الله النجاح، ولم يكن بمقدور أحدٍ أن يعينه بعيداً عن الله. لقد ارتبط بي وأفلحت في إقناعه بالسفر برفقتي إلىٰ مصر. اليـوم هـو عيـد الفطـر (البـيرم باللغـة التركيـة). ومثـل أي مـسلم ملتـزم As a good Mohammedan أمضيت اليوم بين المسلمين والأصدقاء، وأحرقت عدداً لا يحصىٰ من النارجيلة وأقداح القهوة.

23 نوفمبر 1873

زيارات وداع إلىٰ أصدقائي العرب المخلصين. وقد لا تصدّق كم كان ذلك صعباً عليّ.

وعنـدما تمنيـت أن أغـادر أوروبـا توقعـت أنّ أصـدقاء لي في الـشرق سيفتحون لي ذراعهم بكلّ إخلاص ومودّة. وقد وجدتهم هنا. يا الله!!

مـا أسرعَ سـاعات الـوداع. مـا أسرع أن اتـرككم. فهـل مـن سـببٍ لأشكك في دموعكم عنـد وداعـي أيهـا الـشهبندر صـالح الجـازي، وطاهر، ومنيّر.؟

ليس بمقـدوركم الكـذب، ولا حتـىٰ الريـاء. عنـدما شـددتُ عـلىٰ أيديكم لآخر مرة في حياتي، لم أشكّ قطّ في أنّ هـذا الـشعور يختلـف عن الشعور الذي يكتنف الـصداقة في بـلاد أوروبـا، ذلـك الـشعور البارد المرائي.

---

(1) هو الكونت كارلو لاندبرج. مستشرق سويدي لـه اهـتمام باللهجـات العربيـة، وقـام بتحقيـق ديوان أبي محجن الثقفي، وديوان زهير بن أبي سلمىٰ.

لم أفكّر في هذه اللحظة إلّا في ألمي وألمكم ! لقد أهداني صديقي صالح الجازي نسخة جميلة من (الشافية)[1] وصورة. سأذكر صداقته إلىٰ الأبد. بعد هذه المواقف عدت إلىٰ الفندق، حيث وجدت أوروبا المنافقة المرائية علىٰ المائدة.

وفي نهاية المطاف تعرّفت عند الجازي بأشهر قارئ للقرآن في دمشق وهو الحلواني[2]، غير أنّ هذا الرجل كان شديد التعصّب وعاملني ببرود. لقد كان أستاذاً للجازي في صباه.

24 نوفمبر 1873

المغادرة إلىٰ بيروت بالحافلة. بعد ليلةٍ لم أر فيها النوم نهضتُ في الصباح بواسطة راوخ Rauch، وبعد وداع مؤثّر لزوجته التي استسلمت للدموع، رافقني حنّا وسيدا إلىٰ الحافلة في طرق أكثر المدن محبة وعتمة. لم تتح لي فرصة أن ألقي نظرةً أخيرةً علىٰ منارات دمشق التي أحببتها عندما لفّها ظلام الليل، وانْهِمَار المطر الغزير. لم أشأ أن أغادر قبل أن أودّع أعزّ صديقين لي: الشيخ طاهر، والشهبندر اللذين أقبلا في تلك الساعة المبكرة حيث الحافلة تنتظرنا لمباركتي وتوديعي.

26 نوفمبر 1873

أبرمتُ مع أمير الدروز بلبنان ميثاق صحبة باسم الله.

---

(1) خطأ المترجم رافائيل باتاي عندما قال في الهامش أنّ الشافية نسبة إلىٰ الشافعي، أحد الأئمة الأربعة. والصواب أن الشافية هي كتاب في النحو.

(2) لعله يريد أحمد بن محمد بن علي بن محمد الحلواني (1813 - 1890): عالم بالقرآت. دمشقي المولد والوفاة. شافعي. أخذ القرآت عن علمائها بدمشق وبمكة. وأقام في الثانية مجاوراً. وصنف (المنحة السنية) منظومة في التجويد، وشرحها لها سماه (اللطائف البهية) ومنظومة في (قراءة ورش).

المعلّم إبراهيم.فانديك.سلمتُ رسالة الشهبندر إلىٰ محمد القطّان. محمود باشا.

27 نوفمبر 1873

استقبلني السيد ڤون سويدنج Von Awidenegg. وهناك قابلتُ السيد سيڤالد Seewald نائب قنصل الإسكندرية، ورئيس قنصلية النمسا في بكين، وكان عالماً بالثقافة الصينية. حمّلني السيد هلسه Hűlse رسالة إلىٰ بشارة الصغير في يافا، و سند (كمبيالة) لشركة Gsell and Co. في القاهرة.

28 نوفمبر 1873

استيقظنا في الصباح المبكّر علىٰ أخبار سعيدة. سنرحل إلىٰ يافا. وأخيراً، سأرىٰ أورشليم، مدينة الغش والاحتيال، مدينة الاستخفاف بالبشر، مدينة الكسل بامتياز، المدينة القديمة للمثل القديمة، مدينة الأنبياء، مركز التعصّب في شبابي.

1 ديسمبر 1873

... من أراد أن يتصفَ بالرزانة في مسائل الدين فليأت إلىٰ أورشليم، فسيرىٰ ما أكثر ما تُرِكَ من توحيد، وكم من وثنية يونانية نُسِخَت لتُسْتَبْدَل ولكن بأشياء أقبح. استأجرت أنا والدكتور لندن ترجماناً وشيخاً لرحلة الغد إلىٰ جرش والبحر الميت. قدّم لي الدكتور لندن مفتي الشافعيّة في القدس الشيخ أسد الذي ورطته في نقاش أدبي، فدعاني إلىٰ زيارته، وأردتُ أن أَمْتَنِعَ حيث كنت أعلم أنّ المثقّف العربي هو صاحب محرر مجلّة Havatzelet ومن يقوم بطبعها.

تسلّقنا جدران المدينة القديمة، وسرنا عبر وادي جهنم إلىٰ برج داود، قبر النَّبيّ داود والملوك الآخرين، ومكان تتويج الملك سليمان..

8 ديسمبر 1873

الإسماعيلية. عند الساعة السادسة من هذا الصباح غادرنا الفندق البائس الذي كان من حظنا أن ننزل فيه عند وصولنا إلىٰ بورسعيد. ذهبنا إلىٰ مكتب السفن التجارية لينقلنا عبر قناة السويس إلىٰ الإسماعيلية. سرنا قليلاً عبر شوارع المدينة كما أخذنا معنا بعض الجبن استعداداً للرحلة. كان رفاق الرحلة بعض النساء المسلمات ورجل فرنسي فضلاً عن الأمريكي الذي أصبح مزعجاً يوماً بعد يوم. ولم يكن بمقدور المرء البقاء في المقصورة (الكابينة) بسبب تصاعد دخان التبغ من قِبَلِ النساء.كانت إحداهن تصطحب طفلاً صغيراً عمره سنتان اسمه محيي الدين ابن الطيّب، وهو الشخص الوحيد الذي كنت أتحدث معه حيث كنت ذات يومٍ مهتماً بدراسة اللغة العربية عند الأطفال. عند الساعة الثانية بعد الظهر بلغنا الإسماعيلية، وبمشقةٍ أمكننا العثور علىٰ فندق نقيم فيه لليلة. إنّ الإسماعيلية تمثل صورة واضحة للثقافة المصرية الحديثة..

10 ديسمبر 1873

القاهرة. وأخيراً بلغنا نقطة مريحة. وصلنا إلىٰ القاهرة البارحة. كان الانطباع الأول الذي تركته في نفسي مصابيح الكيروسين في القاهرة سيئاً. أنا أزدري الشرق الأوروبي، وهل القاهرة شيء آخر غير ذلك؟ كما أنني أحبّ كلّ ما هو أصيل وأبغض ما هو مقلّد...

12 ديسمبر 1873

مع مدير مكتبة درب الغماميز الدكتور ستيرن. رجل مزهوّ، أجوف. بعد الظهر ذهبت إلىٰ القصر العيني لمقابلة الدكتور حافظ، ولكنه لم يصل بعد.

13 ديسمبر 1873

المكتبة. زيارة ميخائيل عبد السيد[1]. صداقة جمعت بيننا وتطورت بشكل سريع قمت بزيارة مدرسة الأمريكيين العربية.

14 ديسمبر 1873

في الصباح أشتغل بانتظام في المكتبة. كتاب التقويم في النقل من الكتاب القديم للبقاعي. بدأت التمرينات مع الترجمان في أساليب العربية الرسمية.

15 ديسمبر 1873

زرت المدرسة القبطية مع ميخائيل. استقبال جميل من مصطفىٰ رضوان[2] أستاذ البلاغة والمنطق. قدم لي كتاباً صغيراً في المنطق من تأليفه.

16 ديسمبر 1873

الدكتور ستيرن أَصْبَحَ أكثر وداً. المكتبة: طبقات المفسرين.

3 يناير 1874

شرح قصيدة أبي شادوف [3].

---

(1) ميخائيل عبد السيد، أحد أعلام الصحافة الأقباط، وهو صاحب جريدة الوطن. توفي سنة 1914.

(2) مصطفىٰ رضوان المصري (ت 1887): من الفضلاء. له (شرح مختصر البيان المسفر عن وجوه التبيان ـ مطبوع) في البلاغة، الأصل والشرح من تأليفه، و (هداية الجنان في علم الميزان ـ مطبوع) في المنطق.

(3) يريد الشرح المعروف بـ (هزّ القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف) وهو مصنّف شعبي من تأليف الشيخ يوسف بن محمد بن عبد الجواد الشربيني، أحد الوعاظ في القرن السابع عشر،

4 يناير 1874

زيارة إلىٰ وزير (ناظر) المعارف المصرية رياض باشـا. كـان اسـتقبالاً حارّاً. لم يستطع الوزير المشدوه أن يفعل أكثر من ذلك. قال لي: «أنت أول إفرنجي يأتي إلىٰ مصر، وله هذه المعرفة المثيرة بلغتنا وكتبنا» . لقد زودني رياض باشا برسالتين إلىٰ شيخ الأزهر الشيخ العباسي المفتي(1) الذي قدمت إليه نفسي في الصباح ذاته. كـان النقـاش يـدور عـن إمكانية تفسير القرآن بالعمل. ملاحظات متعصّبة عن الكفار الـذين يقرأون البيضاوي. قابلت عند الشيخ شابين أزهريين. كـان أحـدهما يلتمس أن يقوم بعمل والده، ولم يُوافَق علىٰ ذلك. ظلّ يبكي ويركـع أمام الشيخ.

5 يناير 1874

في طريقي إلىٰ المفتي، وجدت أحمد أفندي ينتظرني برسالة من ريـاض باشا. قادني داخل المسجد، وعند الباب خلعتُ حذائي، وبعـد برهـة وجـدت نفـسي داخـل أشـهر جامعـة في الإسـلام. كـان الـشيوخ والطلاب يؤدون صلاة الظهر في جماعة بعد انقضاء الـصلاة سـلّمت علىٰ الشيخ العشماوي أكبر شيوخ الأزهر. وبعد أوّل تأمّـل في أروقـة المسجد جلست بقرب الشيخ. كان الدرس بعنوان (معـانٍ وبيّنـات) يلقيه الشيخ حسن. كان الجمهور (الطلاب) يلاحقني في كلّ مكـان، وكان عليّ أن أزدرد قولهم: «يا نصراني كلب أواني» .

يصوّر فيها ضنك العيش وتعاسة الحياة عند عامة أهل الريف من القـرويين في مـصر. للمزيـد يمكن الرجوع إلىٰ كتاب شوقي ضيف: الفكاهة في مصر، كتاب الهلال، عدد 38، 1985.

(1) الشيخ محمد المهدي العباسي، كان شيخ الأزهر ولم يكن مفتياً. ولم يكن جدّه يهودياً ربيّـاً أسـلم كما قال مترجم اليوميات في هوامشه، بل كان جده محمد المهدي الكبير قبطياً فأسلم.

6 يناير 1874

الأزهر: كتاب المساقاة مع العشماوي. بعد الدرس قبّلت يدي الشيخ. أثناء الدرس رحّبَ بي وسألني هل فهمتُ كلّ الدرس، فأجبته: الحمد لله. وفي ساعة الاستراحة أجلسني بقربه، وأمتعني بأسئلته عن بلادنا هل فيها مدارس، علماء رياضة، جنود ؟.

دعوة لحضور درس في النحو. زيارة إلىٰ القنصل.

7 يناير 1874

الجواسيس في الجامع. نزاع بسبب الجزم.الشيخ أحمد السنهوري الضرير وتلاميذه من صغار التلاميذ، يدرسون عليه كتاب الطهارة. زرتُ رواق العميان. لا شكّ مطلقاً أنني كنت حنيفياً، وشخص واحد فقط كان يظنّ أنني شافعيّ. أعني أنا حنيف الله.

14 يناير 1874

في الأزهر مع أستاذ الأدب الشيخ محفوظ المغربي. بعد الدرس قرّبني الشيخ منه مرحّباً، ودعاني لحوار قصير. أخبرني أن اليهود هم أكثر الشعوب خِسّةً، وأنّ النصارىٰ هم أقرب إلىٰ الإسلام، كان يظنّ أنه بقوله هذا يكرمني. لقد أخطأت أيها الشيخ الطيب وهذا الشيخ كما سمعتُ كان مجادلاً قويّاً.أنهىٰ حديثه إليّ بقوله: «الله يهدينا وإيّاك علىٰ الصراط المستقيم وطريق الهدىٰ» ، وفي أثناء الحوار عبّرَ عن أمله في أن يهديني الله إلىٰ الإسلام، الذي لم أرفضه أنا طبعاً. لقد هيأتُ نفسي وجهّزت دخيرةً من العبارات لمثل هذه المناسبات، من قبيل: «الله يهدي من يشاء» أو «الحق سكّة نافذة موش مسدودة يفوت فيها من يهده الله» أو «الله يظهر الحقَّ بقلب من يشاء هدايته» .

(7)

كتاب دراسات محمدية
مكانته وأثره في كتابات المستشرقين

يقول روبرت سيمون Robert Simon في كتابه:

Ignac Goldziher: His life and Scholarship as reflected in his Works and Correspondence

«إنَّ بحث تطوّر الحديث (وهو العنوان الفرعي للجزء الثاني من كتاب **دراسات محمديّة** لجولدتسيهر) هو بلا شكّ إحدىٰ أعظم دراسات جولدتسيهر التي لفتت الانتباهَ إلىٰ مَكَانةِ جميع أعماله السابقة واللاحقة. وباعتباره ذروةَ أعماله، فإنّ هذا الكتاب وضع في شكلٍ نهائي كلّ الأعمال السابقة واللاحقة دلالات رؤيته الشموليّة» .

لقد أحدث هذا الجزء من الكتاب تأثيراً هائلاً في في جيله من المستشرقين الكبار من طبقة نولدكه، وبيكر، وكايتاني، ولامانس، ومرجوليوث، فضلاً عن تأثيره في الجيل اللاحق من المستشرقين من مستوىٰ آلفرد غيوم، وشاخت، وجيمس روبسون، و ينبول، وجون بيرتون، وآخرين.

- **تيودور نولدكه Theodore Noldeke**

يقول تيودور نولدكه شيخ المستشرقين في رسالةٍ كتبها إلىٰ جولدتسيهر في 24 أكتوبر 1890 بمناسبة صدور الجزء الثاني من كتابه **دراسات محمدية**:

«مَنْ علىٰ الأرضِ أفهمُ للحديثِ منك ؟ ولا حتىٰ سنوك هرخرونه ينافسك في ذلك» [1].

---

(1) أظن أن نولكه يريد أنه أعلم المستشرقين بالحديث ليس غير، وإلا فإنّ معرفته بالحديث ضحلة كما بيّنا في هذه الدراسة النقدية لكتابه دراسات محمديّة.

يقول روبرت سيمون في كتابه السابق (ص 100):

«وحتىٰ أكبر العلماء احتاجوا إلىٰ بعض الوقت لاستيعاب نتائج جولدتسيهر الجديدة المتطرّفة. فنولدكه علىٰ سبيل المثال أقرّ بوجهة نظر جولدتسيهر فيما يتصل بأجزاء من أحاديث الأحكام والعقيدة، وجادله لبعض الوقت فيما يتعلّق بالأحاديث التاريخية» .

وفي رسالة بعث بها نولدكه بتاريخ 20 ديسمبر 1892 إلىٰ جولدتسيهر، كتب يقول مازحاً:

«بعد كلّ ذلك ينبغي أن أخبرك بأنك رجل فظيع، ومع كلّ شكوكك في أصالة الحديث، فإنك أيقظت ريبتي أيضاً. وفي نهاية الأمر سأكون أكثر شكاً وريبةً منك !! لقد أزعجتَ بحقٍّ روحيَ المطمئنةَ» .

ولكن دراسة نولدكه الحاسمة:

Zur tendeziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islam المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG، 52، 1898، pp.16-30) هي الأكثر إقناعاً من أيّ عرضٍ للكتاب أو رسالةٍ لأنه كان شيخَ العلماء الباحثين في القرآن وبواكير الإسلام. ففي دراسته المذكورة أعلاه محّصَ بشكلٍ نقديّ صارم تاريخ الإسلام المبكّر علىٰ أساس بحث جولدتسيهر. (راجع رسالته إلىٰ جولدتسيهر في 18 ديسمبر 1897).

ويمكن ملاحظة التأثير الظاهر لكتاب جولدتسيهر علىٰ الطبعات المنقّحة لكتاب نولدكه (تاريخ القرآن) التي أشرف عليها تلميذه شفاللي. وقد أدخل شفاللي زيادات كثيرة علىٰ النصّ الأصلي وذلك تحت رعاية نولدكه نفسه، ولا سيّما في القسم الثاني منه.

يقول شفاللي في الجزء الثاني من كتاب (تاريخ القرآن) لنولدكه والذي يحمل عنوان (جمع القرآن):

«أحدَثَ الجزءُ الثاني من كتاب (**دراسات محمدية**) للباحث الهنغاري النابغ إجنتس جولدتسيهر تغيّراً حاسماً وتوجّهاً جديداً. وقد تفوّق جولدتسيهر علىٰ شبرنغر في سعة الاطلاع، ونبغ في تاريخ الدولة، والثقافة، والعقائد في الإسلام، كما لم يتمكّن أحدٌ من قبله. وانطلاقاً من هذه القاعدة الواسعة لم يتسنّ له فقط تعميق معرفتنا بالطبيعة المغرضة للحديث، وتوضيحها بكثير من الأمثلة الصارخة، بل أيضاً تتبّعَ التطوّرَ النظريَّ والعمليّ للرواية عبر قرون عديدة. فكلّ تيار وتيّار معاكس في حياة الإسلام وجد ظهوراً مُعيّنة له في صيغة حديث. ويسري هذا سواء بسواء علىٰ الفرق السياسيّة والاتجاهات الاجتماعيّة، وأيضاً علىٰ الفروق القانونية الدينية والخلافات العقائدية. وقد أقرّ مسلمو القرن الثاني إلىٰ حدٍّ ما بوجود الأحاديث الموضوعة ومشروعيتها، حيث كانوا علىٰ قناعة بأنه يمكن للمرء أن يختلق أحاديث للنبيّ وينشرها لمنفعة الشعب الأخلاقية [1] ولدعم الورع.

ما عدا ذلك يُخصُّ بالذكر من المضمون الغنيّ لهذا العمل الرائع العرضُ المفصّلُ لأصول نقد الرواية الإسلامي الذي بقي مُعلّقاً بشكليات الإسناد وبالوصف المجسّم لمجموعات الرواية الرئيسة، وهي مهمّة لم يكن قد أقدم عليها أحدٌ قبله.. لقد كان أوّلُ من طبّق منهجيّة جولدتسيهر في الحكم علىٰ الأخبار التي تتناول الشخصيات البارزة لفجر الإسلام تيودور نولدكه» [2].

وعند كلامه عن مصنفات الحديث الذي أورده في الملحق الذي أثبته

(1) هذا الكلام محض افتراء لم يقله أحدٌ من المسلمين.

(2) تيودور نولدكه: تاريخ القرآن ص 411. (من الترجمة العربية التي ظهرت مؤخراً بقلم جورج تامر وآخرين، وقامت بنشرها مؤسسة كونراد، بألمانيا. راجع نقضنا لهذا الزَّعم في تعليقاتنا علىٰ الفصل الرابع من كتاب (دراسات محمدية).

بالجزء الثاني من تاريخ القرآن، يعترف شفالي بأنه مدين بالفضل في هذا الموضوع للجزء الثاني من كتاب **(دراسات محمدية)** لجولدتسيهر.

- **كارل هينريش بيكر C.H.Becker**

لم يُدرِك أهميةَ الكتاب، علىٰ رأي روبرت سيمون، في البدء من معاصريه إلّا نفرٌ قليل. منهم اثنان: نولدكه الذي ذكرنا تنويهه بالكتاب، والآخر هو كارل هنريش بيكر C.H.Becker وهو أوّل من اهتمّ بتحليل تاريخ الاقتصاد الإسلاميّ، وقام بتحليل الاتجاهات داخل الإسلام الحديث من وجهة نظر فلسفية وتاريخيّة.

يقول بيكر في رسالة وجهها إلىٰ جولدتسيهر بتاريخ 6 أبريل 1909:

«شكراً جزيلاً لبطاقتك التي شرحت فيها أنه لا يوجد حديث صحيح. نعم إنها نقطة ذات أهمية جوهرية لي. وينبغي أن تدرك بوضوح أنني تقبّلتُ آراءك في أنّ تلك الأحاديث كانت بوتقة للأفكار المتضادّة. وليس بمستنكر أنّ لذلك دلالة أولىٰ علىٰ تتبّع جذورها. وفي هذه المسألة تختلف أفكاري إلىٰ حدّ ما مع أفكارك، وتسلسل الفكر الذي أوصلني إلىٰ ما أنا فيه كان مختلفاً قليلاً. وأعتقد أنّ أغلب الأفكار المتنوّعة المتضادّة في محتواها وأصلها لا تدين بشكلٍ أساس في انسجامها وعدم انسجامها إلىٰ العصر الإسلاميّ، وإنما هي نشأت في قرونٍ متأخرة وتبناها الإسلام. وفضلاً عن ذلك، لم يكن الإسلام نفسُه هو الذي بدأ بمزج الأفكار الفارسيّة والإغريقيّة، وإنما هو قام فقط باكتشافها وتعريبها.

وما تتضمنه أهمية الحديث عندي، أنه لم ييسّر اكتشاف تطور الإسلام فحسب، بل قدّمَ صورةً مستقرّةً للحياة العقليّة للشرق الهيللينستيّ في

مرحلة متأخرة. وفي رأيي أنَّ مظهرين من مظاهر الحديث يمكن أن يتميّز أحدهما عن الآخر. وبفعل ذلك، يكتسب مصدراً لتحليل الفترة الأخيرة من العصر القديم التي لم نجرؤ حتىٰ علىٰ أن نحلُمَ بها» .

- **ليوني كايتاني Leone Caetani**

الأمير (1869 – 1927) ليوني كايتاني من أشهر المستشرقين الإيطاليين تخرّج في جامعة روما، وكان يتقن سبع لغات منها: العربية والفارسية. وكان رجلاً ثرياً أنفق من ثروته في اقتناء الكتب والمخطوطات العربية ما دعا زوجته أن ترفع دعوىٰ قضائية للحجز عليه. وقد رحل كايتاني إلىٰ بلاد الشرق فزار الهند، وإيران، ومصر، وسوريا، ولبنان. وقد خلّف وراءه أعمال موسوعية ضخمة في دراسة التاريخ الإسلامي، أشهرها كتابه (حوليات الإسلام) Analli dell'Islam، ومعجم الأعلام العربية بالاشتراك مع المستشرق الإيطالي غابيريللي، ودراسة التاريخ الشرقي (سيرة الرسول)، فضلاً عن فهرست المخطوطات الفارسية.

وقد نهج كايتاني في كتابه (حوليات الإسلام) نهج جولدتسيهر الذي أحدثت نظرياته التي وردت في كتابه (دراسات محمديّة) أثراً واضحاً فيه. وتعدّ مقدمة (الحوليات) تطبيقاً عمليّاً لآراء جولدتسيهر [1]، حيث ساق الأوهام نفسها والشكوك نفسها التي أثارها أوردها جولدتسيهر. وقال كايتاني: «قام جولدتسيهر بدراسة الحديث الذي لم يعتن به غيره من المستشرقين، فرسم بداية فترة جديدة للنقد التاريخيّ للشعوب والحضارة الإسلاميّة» .

---

(1) دفعنا بمقدمة الحوليات إلىٰ صديقنا الأستاذ محمد شلوف فقام بترجمتها عن الإيطالية، وقمنا بتنقيح تلك الترجمة، والردّ عليها ردّا مطوّلاً، ونشرناها ضمن كتاب (من قضايا الفكر الإسلامي كما يراها بعض المستشرقين) من مطبوعات كلية الدعوة الإسلامية 1988.

- هنري لامانس Henry Lammens

هنري لامانس راهب يسوعي من بلجيكا (1862 ـ 1937)، معروفٌ بشدّة تعصّبه ضد الإسلام، سافر إلىٰ بيروت وتعلم في الكليّة اليسوعية، ومن ثمّ أصبح معلّماً فيها. وأصدر مجلة البشير عن الجزويت التبشيرية. له عدد من المؤلفات المتنوّعة، منها:

ـ مهد الإسلام؛ Le berceau de l'Islam

ـ دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية Etudes sur le regne du calife Omaiyade Mo'awia ler. لقد استخدم لامانس نقد جولدتسيهر للحديث إلىٰ أقصىٰ حدٍّ، باستدعاء عنف مناظرات القرون الوسطىٰ في مسألة الإيمان. وقد صوّر النَّبيّ محمداً ﷺ دجالاً وشهوانيّاً، وزعم أنّ السيرة النبوية رواية تاريخيّة ملفّقة. ويظهر تأثير جولدتسيهر فيه جليّا في كتابه القرآن والسنة: تعليقات عن تكوّن حياة محمد Qoran et Tradition، comment fut composee la vie de Mahomet.

ويخلص لامانس بشكوكه المطلقة في الحديث إلىٰ أنّ القرآن هو الأساس التاريخي الوحيد للسيرة، وأن الروايات محض أباطيل وأوهام. ولم تسلم هذه الجرأة غير المحمودة، الناجمة عن تعصب ظاهر ضد الإسلام، من نقد شديدٍ وجهه تيودور نولدكه لكتاب لامانس الآنف الذكر بعنوان:

Die Tradition über das Leben Muhammeded وقد نُشِر بمجلة Der Islam، 5، 1914، p.160-170 .

- ديفيد صموئيل مرجوليوث David S. Margoliouth

ديفيد مرجوليوث (1858 – 1940) أحد أشهر المستشرقين الإنجليز. قام بتحقيق عدد من كتب التراث الإسلامي، منها تحقيقه لكتاب (معجم الأدباء)

لياقوت الحموي، و (نشوار المحاضرة) للتنوخي، و (تجارب الأمم) لمسكويه. ومن أشهر مؤلفاته عن الإسلام كتابه (المحمدية) Muhammadanism، وكتابه (محمد ونشأة الإسلام)، ومحاضرات عن (بواكير تطور الإسلام) Early Development of Islam . وقد عُرِفَ في الأوساط الثقافية العربية بدراساته عن صحة الشعر الجاهلي التي تأثر بها طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي).

ولم ينج مرجوليوث من تأثير جولدتسيهر، ونرىٰ ذلك ظاهراً في كتابه (بواكير تطوّر الإسلام)، حيث يقرر فيه:

ـ لم يترك النَّبيّ وراءه أحكاماً دينيّة، أو مبادئ سلوكيّة. أي أنه لم يترك سنةً أو حديث عدا القرآن.

ـ لم تكن السنة التي طبّقها جمهور المسلمين في فترة مبكّرة بعد محمد هي سنة النَّبيّ، ولكنها ما كان عليه العمل في الجزيرة العربية قبل الإسلام وقام القرآن بتعديلها.

ـ قيام الأجيال المتأخرة، في القرن الثاني، بتطوير مفهوم سنة النَّبيّ واختلاق ميكانيكية الحديث لتحقيق ذلك المفهوم من أجل منح السنن الجاهلية الحجة والمصداقية.

ونُشِرت له مقالة بعنوان On Muslim Tradition بمجلة العالم الإسلامي، جاء فيها:

(1) ـ السنة النبوية شريعة شفهية تشبه شريعة اليهود الشفهية (المشناه)، ومقتضىٰ ذلك أنّ السنة (الأحاديث) مختلقة.

(2) ـ لفظة (السنة) في استعمالها المبكّر لم تكن تعني السنة النبوية، ولكنها تعني العمل. وهذا الزعم مأخوذ من جولدتسيهر، وطوّره بعد مرجوليوث يوسف شاخت، وبنىٰ عليه نظرياته في كتابه (تاريخ التشريع الإسلامي).

(3) ـ السنة (الأحاديث) تعبير عن إخفاق الشريعة في مواجهة متطلبات الحياة.

(4) ـ تأخّر بعض الأحكام الشرعية إلىٰ ما بعد وفاة النَّبيّ مثل (الزكاة)، مما يثبت أن الأحاديث التي جاءت تحدد فريضة الزكاة مختلقة. وهذا عينه ما ذكره جولدتسيهر في الفصل الثاني من الجزء الثاني من كتاب (**دراسات محمدية**)، وقد رددنا عليه هذا الوهم في تعليقاتنا علىٰ هذا الموضع.

- **آلفرد غيوم Alfred Guillaume**

آلفرد غيوم مستشرق إنجليزي، أستاذ اللغات الشرقية والعبرية بجامعة دارم Durham من أشهر مؤلفاته كتابه (الأحاديث النبوية Traditions of Islam) الذي صدر في سنة 1924. ويُعدّ هذا الكتاب أوّل دراسة مخصصة للحديث النبوي يصدر بعد أربع وثلاثين سنة من صدور الجزء الثاني من كتاب جولدتسيهر (**دراسات محمدية**). وهو أيضاً أول دراسة عن السنة في اللُّغةِ الإنجليزية، وقد صرّح غيوم نفسه بذلك في مقدمة كتابه هذا، حيث يقول:

«اللافت للنظر أن تخلو إمبراطورية يزيد عدد المسلمين فيها عن مائة مليون مسلم من كتابٍ باللغة الإنجليزية يتعاملُ مع، ويفسّر فرعاً كبيراً من فروع التراث المحمدي الذي يقف جنباً إلىٰ جنب مع القرآن باعتباره مصدراً من مصادر العقيدة والعرف. إنّ فقدان كتاب كهذا في الأحاديث النبوية يَصْعُب تفسيره، لأن الحياة اليومية للمسلمين في جميع أنحاء العالم محكومة بهذه الأحاديث وموجّهة بها.. » .

ويقرّ آلفرد غيوم في مقدمته بفضل جولدتسيهر علىٰ هذا النوع من الدراسات، فيقول:

«ولست في حاجة إلىٰ الاعتراف بفضل أعمال كبار العلماء ولا سيّما جولدتسيهر صاحب (**دراسات محمدية**) الذي يجب أن يُعدّ أساساً

لأي دراسة في مجال الحديث النبويّ» .

وكتاب غيوم يتكون من ستة فصول وبعض الملاحق. والفصول الأربعة الأولىٰ: تطور الحديث، العصر الأموي، العصر العباسي، نقد الحديث عند المسلمين، هي انتحال لأكثر ما جاء في كتاب دراسات محمدية لجولدتسيهر، حتىٰ إنَّه يسوق في بعض الأحايين الشواهد نفسها، والأمثلة نفسها التي ساقها جولدتسيهر.

- **يوسف شاخت Joseph Schacht**

يوسف شاخت (1902 – 1969) مستشرق ألماني، هاجر إلىٰ انجلترا إبان الحرب العالمية الثانية فراراً من النازية، وتجنس بالجنسية الإنجليزية سنة 1947. ترك مؤلفاتٍ كَثِيْرةً في حقول مختلفة من المعرفة الإسلامية. وهو، بلا ريب، أهم مستشرق جاء بعد جولدتسيهر، وأحدث أثراً هائلاً في تفكير الجيل اللاحق من المستشرقين وغيرهم. ودراساته المتعددة في تاريخ التشريع والحديث النبوي تطوير لدراسات سلفه جولدتسيهر. يقول صاحبه وشريكه في تأسيس مجلة Studia Islamica بمناسبة وفاته [1]:

> «وما من دارسٍ للإسلام اليوم إلَّا ويدرك كيف أنّ جوزيف شاخت انطلق من ملاحظات جولدتسيهر حول الحديث، وتوصّل بفضل تحليلاته الثاقبة الكَثيرة إلىٰ وضع نظام نقديّ وتفسيريّ، لم يلبث أن أثار اهتماماً واسعاً، وحاز موافقة عريضة لدىٰ أغلب العلماء الأكفاء النزهاء. ولا نستثني من ذلك غير بعض التفردات. فلقد جدّد كتابُه (الأصول) فرعاً من أهم فروع الدراسات الإسلامية» .

وكتابه أصول الشريع الإسلامي The Origins of Mohammedan

(1) Studia Islamica , XXXI , Voluminis memoiriae J. Schacht

Jurisprudence (صدر سنة 1950)،

«ولم يكتف جولدتسيهر في أحد أشهر كتبه (**دراسات محمدية**) بالتعبير عن تحفظه وشكوكه في الأحاديث الموجودة في السنة القديمة، بل بيّن بشكلٍ إيجابي أنَّ الغالبيَّة العُظمىٰ من الأحاديث النَّبويّة ما هي إلَّا وثائق لا يعود عهدها إلىٰ زمن النَّبيّ كما يزعم المسلمون، ولكنها ترجع إلىٰ فترات لاحقة من نشأة المذاهب في قرون الإسلام الأولىٰ. وبذلك أصبح هذا الاكتشاف المثير حجر الأساس لكلّ بحث جاد في الفقه الإسلاميّ وفلسفة التشريع.. وسوف يعزّز هذا الكتاب نتائج جولدتسيهر، وسيتجاوزها في أمورٍ» [1].

وقد قام الأستاذ مصطفىٰ الأعظمي بالردّ علىٰ هذا الكتاب في مصنّفٍ قيّم كتبه بالإنجليزية في سنة 1985 بعنوان (أصول التشريع الإسلامي لشاخت)

. Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence

- **جيمس روبسون James Robson**

البروفيسور جيمس روبسون مستشرق اسكتلندي، وأستاذ العربية في جامعة مانشستر، أكثر اهتماماته العلمية منصبّة علىٰ دراسة الأحاديث النبويّة ومصنفاتها. ويعدُّ روبسون أكثر المستشرقين إنصافاً واعتدالاً. ودراساته في الحديث أكثر عمقاً ممن سبقوه وممن جاءوا بعده علىٰ السواء. والسبب في ذلك يعود في نظري إلىٰ أنه درس مسائل في الحديث دراسة تفصيلية وليست دراسة سطحية تتوقف عند الظواهر كما فعل غيره وعلىٰ رأسهم جولدتسيهر. فهو

---

(1) راجع ترجمتنا لفصول من كتاب شاخت (أصول التشريع الإسلامي) منشورة بالعدد الحادي عشر لسنة 1994.

مثلاً درس مسألة الإسناد دراسة أعمق بكثير مما فعل جولدتسيهر ومعاصره شاخت. كما خصص جزءاً من بحوثه لدراسة كتب السُّنن، وهو ما لم يفعله غيره. ومن أهم بحوثه:

(1) ـ الحديث النبوي: مسألة التوثيق

1 Muslim Tradition: The Question of Authenticity

(2) ـ رواية سنن النسائي 2 The Transmission of Nasa'i's Sunan

(3) ـ رواية جامع الترمذي 3 The Transmission of Tirmidhi's Jāmi

(4) ـ رواية سنن أبي داود 4 The Transmission of Abu Dāwūd's Sunan

(5) ـ رواية سنن ابن ماجه 5 Transmission of Ibn Majah's Sunan

(6) ـ أنواع الحديث الحسن 6 Varieties of the Hasan Tradition

(7) ـ أحاديث الآحاد 7 Traditions from Individuals

(8) ـ مادة الأحاديث [1] The Materials of Tradition [1]

(9) ـ مادة الأحاديث [2] The Materials of Tradition [2]

(10) ـ الحديث: التحقيق والتصنيف Tradition: Investigation and Classification [3]

---

1 - Manchester Memoirs, Vol. xciii (1951- 52), No. 7, pp. 84-102

2 - Journal of Semitic Studies, vo. 1, 1956, pp. 38 - 59

3 - Bulletin of School of Oriental and African Studies, Vol. xvi. 1952, pp258- 270

4 - Bulletin of School of Oriental and African Studies, Vol. xiv. 1952, pp. 579- 588

5 - Journal of Semitic Studies, Vol. 3, 1958, pp. 128- 141

6 - Journal of Semitic Studies, Vol. 6, 1961, pp. 47 - 61

7 - Journal of Semitic Studies, Vol. 6, 1964, pp. 327 - 340

(1) Muslim World, Vol. XL1, 1951, No. 3.

(2) Muslim World, Vol. XL1, 1951, No. 4.

(3) Muslim World, Vol. XL1, 1951, No. 1.

(9) ـ الحـديث: الأصـل الثـاني للإسـلام Tradition: The second Foundation of Islam.(1)

وعنـاوين هـذه البحـوث والدراسـات يثبـت أنّ روبـسون هـو أوسـع المستشرقين اطلاعاً علىٰ موضوعات الحديث النبـوي. وروبـسون، وإن سـلّم ببعض نتائج سلفه جولدتسيهر ومعـاصره شـاخت فإنـه لا يقبـل كثيراً مـن التعميمات التي وقع فيها كلاهما. فهو مثلاً لا يسلّم برجـوع نـشأة الإسـناد إلىٰ عهد متأخر جداً بعد وفاة النَّبيّ ﷺ كما يزعم هذان وغيرهما مثـل كايتـاني، بـل يردّ ذلك إلىٰ فترة أقرب. ويردّ علىٰ شاخت الذي يبني نظريتـه في تـأخر ظهـور الإسناد علىٰ قول ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد. فلما وقعت الفتنة قالوا: سمّوا لنا رجالكم، فينظر إلىٰ أهل السُّنّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلىٰ أهـل البدع فلا يؤخذ حديثهم. «(رواه مسلم في مقدمة صـحيحه). فينكـر شـاخت نسبة هذا القول إلىٰ ابن سيرين لأنه توفي في سنة 110 هـ بينما انـدلعت الفتنـة بمقتل الخليفة الوليد بن يزيد (ت 126 هـ) عند نهايـة الخلافـة الأمويـة. يقـول روبسون:» وعندي شكٌّ كبير في قوله هذا. فهناك بالتأكيد فتنة حدثت في الزمن المذكور، ولكنها لم تكن هي الأولىٰ. فهناك أيضاً فتنة بين علي ومعاويـة انتجـت تصدّعاً في الإسلام ظلّ موجوداً إلىٰ الوقت الحـاضر، ولكـن ربـما كانـت هـذه الفتنة مبكّرة جداً فلا تعتبر. والأكثر احـتمالاً تلـك الفتنـة التـي نـشبت عنـدما نصّب عبد الله بن الزبير نفسه خليفة. وقد وَصَفها ابـن عمـر بالفتنـة في موطـأ مالك (كتاب الحج، باب ما جاء فيمن أُحْصِرَ بعدو). عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْـنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ حِينَ خَـرَجَ إِلَىٰ مَكَّـةَ مُعْتَمِـرًا فِي الْفِتْنَـةِ: «إِنْ صُـدِدْتُ عَـنْ الْبَيْـتِ صَنَعْنَا كَمَا صَنَعْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ»(2). وتلك الحادثة وقعت بين الـسنتين 64

---

(1) Muslim World , Vol. XL1, 1951, No. 1.

(2) وسمّاها الطبري أيضاً فتنة ابن الزبير. انظر تاريخ الطبري 4: 586.

و 72 عندما حاصر ابن الزبير مكة. ولأن ابن سيرين وُلِد سنة 33 هـ كما يُقال، فإنه يكون قد بلغ من العمر وقتئذ ما يمكّنه من الحديث مع الرواة عن تلك الفترة. وقد يشكّ المرء كذلك في تاريخ شاخت للفتنة وردها إلىٰ سنة 126 وهي نهاية خير القرون. ولذا فإنّ هناك ما يدعو إلىٰ تصديق تلك العبارة التي تُنسب إلىٰ ابن سيرين. وإذا ثبت ذلك فإنّه يؤيّد ما ذهب إليه هوروفيتس من أنّ الإسناد دخل إلىٰ مصنفات الحديث في الثلث الأخير من القرن الأوّل» .

ويستمر روبسون يُدافع باستماتة عن خبر ابن عمر الذي رواه مالك في مواجهة ظنون شاخت مبيناً فساد شكوكه.

- ج. هـ. ينبول **J. H. Juynboll**

ينبول مستشرق هولندي معاصر، يشتغل بالدراسات الإسلامية، وعمل في جامعة إكستر ببريطانيا. عُرِفَ بأوّل دراسة له عن الأحاديث النبوية، صدرت عن مكتبة بريل بلايدن سنة 1969. وهي بعنوان (توثيق السنة: مناقشات في مصر الحديثة) [1]

Discussion in ‹The Authenticity of the Tradition Literature Modern Egypt

وهو يستعرض المجادلات التي ظهرت علىٰ صفحات المجلات في مصر كالمنار في مسألة الحديث النبوي، والاحتجاج بالسنة. كما استعرض المعارك الفكرية التي نشأت بسبب كتاب (أضواء علىٰ السُّنّة النَّبوية) للشيخ محمود أبو رية. وهو كتاب تعرّض لنقد شديد بسبب ما فيه من جرأة وأوهام. ولم يكن ينبول موضوعيّاً في استعراضه لذلك المناخ الفكري السائد في مصر في تلك الحقبة، بل كان واضحاً تحيّزه للفريق المناوئ للسُّنَّةِ والمعادي للأحاديث النبوية. حتىٰ إنه يسخر من الدكتور مصطفىٰ السباعي ومن كتابه (السنة النبوية

---

(1) راجع تعليقنا عليه في كتابنا (ضوابط الرواية عند المحدثين) ص 295–300.

ومكانتها في التشريع الإسلامية) ويصفه بأنه محض شتم وسباب، وهـذا افـتراء وكذب صريح. وينبول قياساً بغـيره مـن المستـشرقين غـير مؤهـل للبحـث في موضوع خطير كالحديث النبوي، حيث لا تسعفه أدواته العلمية وعلىٰ رأسـها اللغة العربية. وكتابه الذي يعكس تأثير جولدتسيهر عليه هو:

(الأحاديث النبوية Muslim Tradition) مـن منـشورات مطبعـة جامعـة كيمبردج سنة 1983. وهو يعترف في مقدمـة كتابـه (ص 1) بتـأثير مستـشرِقَيْن عليه، هما: جولدتسيهر وشـاخت. وفيـه نتـائج أقـل مـا توصـف بـه: الجهـل والسطحية. فهو مثلاً من أجل إنكار وجود أحاديث متواترة، يذهب إلىٰ إنكـار حديث «**من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**» وهو يَخْلـصُ إلىٰ أنـه إذا ثبت بطلان هذا الحديث الذي يُعتـبر عنـد العلـماء المـسلمين أكثـر الأحاديـث تواتراً حيث رواه عدد كبير من الصحابة يصل إلىٰ أكثر من سبعين صحابياً، فإنّ التواتر ينهدم برمته. وجاء بتحليل ما رأينا أفسد منه، حيث ربط حـديث «مـن كذب عليّ» بأحاديث النِّياحة. وإذا بطلت أحاديث النياحة بَطـلُ حـديث «مـن كذب عليّ». وهذا الهراء لا يقول به من اشتم رائحة العلم [1].

- **جون بيرتون John Burton**

لم يقتـصر تـأثير كتـاب جولدتـسيهر (**دراسـات محمديـة**) عـلىٰ المستـشرقين المشتغلين في حقل الأحاديث النبوية والفقه الإسلامي، بل تعداهم إلىٰ المـشتغلين في حقل الدراسات القرآنية. ومن بين هؤلاء جون بيرتون كبير أساتذة العربية بجامعـة سـانت أنـدروز في كتابـه جمـع القـرآن The collection of the Quran وهـو مـن منشورات مطبعة جامعة كيمبريدج لسنة 1977. يقول بيرتون عـن كتابـه في مقدمتـه إنّه: «سعيٌ لإعادة النظر في مسألة جمع القرآن كما يراها المسلمون. فروايـاتهم ينبغـي

(1) لنا دراسة نقدية علىٰ هذا الموضع ومواضع أخرىٰ من هذا الكتاب نرجو أن تطبع قريباً.

أن يُعاد تقييمها في ضوء الدراسات التي قام بها جولدتسيهر وشاخت. وهذان العالمان حالفهما الحظ لمعرفة بعض الدلالات المهمة من بين قدر كبير من الاضطراب الموجود بالتراث الإسلامي، وهذه ستكون مفتاحاً للتفسير تلك الفوضىٰ» . وهو يعني هنا سلوك مسلكهما في اختبار الروايات التي تتعلق بجمع القرآن والتحقق منها. كما صدر له عن مطبعة جامعة أدنبره سنة 1994 كتاب بعنوان An Introduction to the Hadith

- **هربرت بيرغ Herbert Berg**

يُعدّ كتاب هربرت بيرغ The Development of Exegesis in Early Islam (تطوّر التفسير في عهود الإسلام المبكّرة) من الكتب المهمّة، حتىٰ إنّ أحد فصوله المتعلّق بنقد الحديث يُعدّ من المقررات العلمية في جامعة UNCW. وفي عرضه للشكوك الغربية في الحديث النبوي يظهر إعجاباً وتأييداً شديدين لنظريات جولدتسيهر التي يصفها بأنها إبداعية ومبتكرة Innovative. وهو يستعرض تلك النظريات دون مناقشتها مما يفهم منه أنه يسلّم بصحتها مثل دعوىٰ أن الأحاديث النبوية لا تعكس عصر النبوّة ولكنها تعكس حُقباً متأخرة عن ذلك، وأن أكثر الأحاديث صنعها الجدل والنزاع بين الفرق، وأنّ كثيراً من الأحكام الفقهية مستعارة من القانون الروماني لعجز السُّنة والأحاديث عن الاستجابة للحاجات المتغيّرة.

(8)

الاحتفاء بجولدتسيهر

رأينا في ما سبق كيف كانت الجامعات تتهافت علىٰ جولدتسيهر ليكون أستاذاً فيها، وكان يرفض تلك العروض التي تنهال عليه. ولم يتوقف الاهتمام به أيضاً بعد وفاته في سنة 1921.

ففي باريس سنة 1927 قـام برنـارد هللـر بوضـع ببليوغرافيـا لمـصنفات جولدتسيهر، وقد أحصىٰ في هذا الكتاب 592 كتاباً ودراسة. وقدّم لهذا الكتاب المستشرق الفرنسي المشهور لويس ماسينيون.

كما خُصّص له كتاب تذكاري صدر الجزء الأول منه بعناية تلميـذين مـن تلاميـذه، همـا: جوزيـف سـوموجي Joseph Somogy، وصـموئيل لاونغـر Samuel Löwinger. وقد جاء في العرض الذي كتبه هـ. رينغرن H. Ringgren من أوبسالا في مجلة الشرق Oriens (مجلد 4 رقم 1 سنة 1951) لهذا الجزء: «كان من المقرر أن يظهر هذا الجزء التذكاري في الثالث عشر من نـوفمبر سـنة 1946 بمناسبة الذكرىٰ الخامسة والعشرين لرحيل جولدتسيهر. ولكن حالت ظروف الحرب دون صدوره، ولم يظهر الجزء الأول إلَّا في سـنة 1948 ولم يظهـر الجـزء الثاني منه بعد» . ويتضمن الجزء الأوّل مـن هـذا الكتـاب التـذكاري 33 بحثـاً ومقالة في موضوعات مختلفـة. منهـا: دراسـة بقلـم آرثـر جيفـري A. Jeffery بعنوان (القراءات القرآنية لابن مقسم)، ودراسة بقلـم تـوري Torrey بعنـوان (قراءة غريبة في القرآن)، وبحث لجورج سـارتون G. Sarton عـن (المـصنفات العلمية عند العرب)، كما ضمّ هذا الجزء ترجمـة حديثـة للحـلاج بقلـم لـويس ماسينيون. كما احتوىٰ الجزء الأول ببليوغرافيا عن مؤلفات جولدتـسيهر بقلـم تشايبر A. Scheiber كما عرض تلميذه سوموجي لـبعض مراسـلاته في دراسـة بعنوان (جولدتسيهر كما نراه من رسائله).

وفي يونيو 2000 عُقد مؤتمر في بودابست إحياء لذكراه برعايـة الأكاديميـة المجرية للعلوم. شارك فيه نخبة من المستشرقين المشاهير، منهم: جوزيـف فـان إس J.Van Ess من توبنجتن بدراسة بعنوان (جولدتسيهر: معاصراً للإصـلاح الإسلامي)، وجوثهارت شترومايرGotthard من برلين ببحثٍ بعنوان (علـوم الأوائـل والمعتقـدات التقليديـة)، وجـوران لارسـون Göran Larsson مـن

جوتبرغ ببحث عنوانه (جولدتسيهر وحركة الشعوبية)، و لودميلا هانيش Ludmila Hanisch بدراسة بعنوان (بعض الملاحظات عن استقبال كتابات جولدتسيهر بالألمانية)، كما عُرض بالمؤتمر دراسة عن الترجمة العربية لكتاب جولدتسيهر (محاضرات في الإسلام) المترجم إلىٰ العربية بعنوان (العقيدة والشريعة) قدمها ڤان كونينجسفيلد Van Koningsveld من لايدن. كما عالج الباحث سيمون هوبكنز Simon Hopkins من أورشليم مسألة (الدراسات اللغوية عند جولدتسيهر).

وبمناسبة وفاته في نوفمبر 1921 كتب عدد كبير من شيوخ المستشرقين مقالات في تَأبينه نُشرت في الدوريات الاستشراقية المختلفة، علىٰ مدىٰ سنين متوالية، وهي كتابات تأبينية تعكس المكانة العلمية المرموقة التي تبوأها بين المستشرقين.

ومن أهم تلك التأبينات ذلك التأبين الذي كتبه صديقه المستشرق كارل هنريش بيكر [1]، والمستشرق المجري سوموجي [2]، والمستشرق الأمريكي ريتشارد جوثل [3].

يقول جوثل في تأبينه:

«إجنتس جولدتسيهر، الأستاذ بجامعة بودابست، كان له شرف عضوية جمعيتنا (الجمعية الشرقية الأمريكية) منذ سنة 1906. وقد انتزع موته من العالم الثقافي رجلاً لم يكن الأكثر تعمقاً في الجوهر الحقيقي

---

(1) نشر بمجلة الإسلام Der Islam مجلد 12، 1922.

(2) نشر بمجلة العالم الإسلامي التبشيرية The Muslim World مجلد 41، يوليو 1955. وقد قمنا بترجمتها، ويجدها القارئ في قسم الملاحق المثبت بآخر ترجمتنا لكتاب (دراسات محمدية) لجولدتسيهر.

(3) نشر بمجلة العالم الإسلامي التبشيرية The Muslim World مجلد 13، 1922.

للإسلام فحسب، بل أيضاً كان الأكثر إطلاعاً علىٰ كلّ اتجاهٍ أو حركة متنامية نفخت فيه الحياة. ويمثّل الإسلام عند الكثيرين تنظيماً سياسيّاً، وعند الآخرين ليس إلّا نظاماً دينيّاً، وهو في الحقيقة يجمع الأمرين معاً، وربما أكثر من ذلك. إنه يتضمّنُ صورة فلسفية محددة ومعيّنة للحياة، حيث امتدّ تأثيره من مراكش إلىٰ الصين، وإلىٰ جزر الملايو حيث اتصل بأكثر أشكال الحكم وأنماطه تغيّراً أو تنوّعاً، ومع كلّ طبقات البشر وأنواعهم. وفي انتشاره الساحق تعلّم الكثير وعلّم أكثر إلّا أنه نادراً ما تزحزح عن أصوله التي نشأ عليها وترعرع. وليكون المرءُ مطّلعاً أتمّ الاطلاع علىٰ الإسلام فكراً وكتابةً فهو في حاجة إلىٰ مفكّرٍ لامعٍ ومتميّزٍ، فكان ذلك المفكّر اللامع هو جولدتسيهر..» .

كما كتب المستشرق الفرنسي ج. هـ. بوسكيه G. H. Bosquet بحثاً طويلاً بعنوان (الدراسات الإسلامية عند جولدتسيهر) نشرت في أعداد متوالية بمجلة أرابيكا[1].

(9)

كتاب دراسات محمدية وأثره في الفكر الإسلامي

بواكير أثر كتاب (دراسات محمدية)

أوّلُ عهدِ العرب بجولدتسيهر كان في فاتحة الأربعينيات من القرن العشرين عندما صدر كتاب (نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي) للدكتور علي حسن عبد القادر. وأصله محاضرات كان يلقيها علىٰ طلاب الشريعة

(1) Arabica (1960) , pp. 1-29, 113-134, 237- 272.

بالأزهر الشريف بعد عودته من ألمانيا في سنتي 1940-1941. وكان يملي علىٰ الطلاب من كتاب **دراسات محمديّة**، وقد ذكر هذا أحد أشهر طلبة العلم الذين تلقوا عليه تلك الدروس(1).

ويمكن أن نردّ ذلك إلىٰ فترة زمنيّة قبل ذلك تعود إلىٰ صدور الطبعة الأولىٰ لكتاب (ضحىٰ الإسلام) لأحمد أمين في سنة 1933. حيث نجد بعض آثار جولدتسيهر في هذا الكتاب. غير أنه من المستحيل أن يكون أحمد أمين قد اطّلع علىٰ هذا الكتاب في لغته الألمانية لعدم معرفته بها. ومن المعروف أن أحمد أمين لم تكن له معرفة باللغات الأجنبية إلّا قدراً ضئيلاً من الإنجليزية التي تعلّمها علىٰ كبر، ولم يحذقها، وهو ما يحكيه عن نفسه في كتابه (حياتي). وإذا علمنا أن كتاب (**دراسات محمدية**) لم يترجم إلىٰ الفرنسية التي لايفهما أحمد أمين إلّا في سنة 1957، ولم يترجم إلىٰ الإنجليزية إلّا في سنة 1971 فلا يبقىٰ إلّا أن يكون اطّلع علىٰ قدْرٍ من النصّ الألماني تُرجِمَ له، أو أنّه اطّلع علىٰ كتاب آلفرد غيوم عن الأحاديث النبوية وهو مُؤَلّفٌ بالإنجليزية. ويؤكّد هذا الظن أنّ أحمد أمين يحيل إلىٰ مواضع متعددة من كتاب (**دراسات محمدية**). ففي الجزء الثاني من ضحىٰ الإسلام ص 129 يشير إلىٰ كتاب جولدتسيهر (النص الألماني)، وكتاب آلفرد غيوم. كما يحيل علىٰ الجزء الأوّل من (**دراسات محمدية**) عند كلامه عن الشعوبية في كتابه (1: 60)، وعلىٰ الذيل الملحق بالجزء الثاني من **دراسات محمدية** الذي يحمل عنواناً هو (الحديث وكتاب العهد الجديد) في ضحىٰ الإسلام (1: 340 – 341)، وفيه يقول: «وقد مثّل الأستاذ جولدتسيهر لما دخل من النصرانية في الحديث بحديث: ورجلٍ تصدّق بصدقة فأخفاها حتىٰ لا تعلم شماله ما تنفق يمينه» وهكذا يسوق الأمثلة التي ذكرها

---

(1) هو الدكتور مصطفىٰ السباعي، وقد ذكر ذلك في مقدمة كتابه (السُّنّة النَّبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي).

جولدتسيهر زاعماً تأثيرها في الحديث. كما أن أحمد أمين، وللأسف الشديد، لا يسلك المنهج العلمي عند الاقتباس حيث يكتفي في مواضع من كتابه المذكور بقوله: «وقد لاحظ بعض المستشرقين أنّ مسند الإمام أحمد تتجلّىٰ فيه الشجاعة وعدم الخوف من العباسيين بذكره أحاديث في مناقب بني أمية..» وبقوله: «وقد لاحظ بعض المستشرقين أنّ هذه السنة..» دون أن يسميّ لنا من هؤلاء البعض، ولا أين ذكروا ذلك.

✿ **(دراسات محمدية)**: من الافتتان بالنص إلىٰ النقد السطحي

انقسم المسلمون في كتاب **(دراسات محمدية)** ما بين مؤيد إلىٰ درجة الافتتان وناقدٍ رافض لكلّ ما جاء فيه. فالمفتتن ينظر إلىٰ نتائج جولدتسيهر في الحديث النبوي علىٰ أنها من المسلّمات التي لا يرقىٰ إليها أدنىٰ شكّ، ولم يكلّف نفسه أدنىٰ عناء للتحقق من صحة فروضه أولاً، ونتائجه ثانياً. فأصبح الكتاب عند هذه الطائفة إنجيل المثقفين العلمانيين في العالم الإسلامي. والناقد الرّافض لم يكلّف نفسهُ أيضاً عبء دراسة الكتاب دراسة تفصيليّة نقديّة، مكتفياً ببعض المؤاخذات منقولة من هنا وهناك.

والأسوأ من ذلك أنّ نفراً من الطائفة الأولىٰ سطوا علىٰ بعض محتويات الكتاب وانتحلوها ونسبوها إلىٰ أنفسهم في غير حياء، وأوشكت أن تروجَ بين النَّاس علىٰ أنها من بنات أفكارهم. ونفراً آخر من هذه الطائفة راح يهلل لتلك المتحلات إمعاناً في التهويل إمّا جهلاً بأنها متحلة أو عن علمٍ ولكن يريد أن يشيعها لأنها تنسجم مع الأيديولوجية التي يدعو إليها، وهي الدعوة إلىٰ نبذ الشريعة.

ومن هنا جاءت دراستنا هذه لسد نقص في هذه الدراسات، أي للانتقال من العرض العام للفكر الاستشراقي، وهو الذي يصم دراساتنا العربية

للاستشراق، إلىٰ دراسة النصّ الاستشراقي نفسه، للخروج من الجدل الدائر بين الفريقين.

✿ (دراسات محمدية): السطو والانتحال

إنّ أخطر ما يُبتلىٰ به الفكر أن يعمدَ كاتبُ إلىٰ انتحال أعمال الآخرين وينسبها إلىٰ نفسه دون عزوها إلىٰ أصحابها. ونجد هذه الظاهرة ماثلةً مع كتاب **(دراسات محمدية)** الذي انتحله، للأسف الشديد، بعض المشتغلين بالفكر الإسلامي.

ودرجة الانتحال تختلف من كاتب إلىٰ آخر، وتتفاوت من انتحال مقطع أو مقاطع. إلىٰ انتحال فصل برمته أو فصول. ونحن هنا نكتفي بذكر نموذجين لهذا الانتحال لأنه يشكّل ظاهرة خطيرة في الفكر الإسلاميّ.

انتحال كتاب **دراسات محمدية** من علي حسن عبد القادر إلىٰ حسين أحمد أمين.

✿ علي حسن عبد القادر

أستاذ مصري درس في ألمانيا في منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي، وتحصل منها علىٰ درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، وعاد ليعمل أستاذاً بجامعة الأزهر في سنة 1940. انتهىٰ به المطاف إلىٰ عمادة كلية الشريعة بالأزهر. عيّن بعد ذلك مديراً للمركز الثقافي الإسلامي في لندن. وقد اشترك مع د. محمد يوسف موسىٰ، وعبد العزيز عبد الحق في ترجمة كتاب جولدتسيهر (محاضرات في الإسلام) إلىٰ العربية، وقد نُشر بعنوان (العقيدة والشريعة في الإسلام) تقليداً للعنوان الذي نُشر به في ترجمته الفرنسية. كما ترجم قدراً من كتاب (مذاهب التفسيرالإسلامي) لجولدتسيهر ولم يكمله لانتقاله للعمل في المركز الإسلامي بلندن. فقام بترجمته عوضاً عنه د. عبد الحليم النجار. وأصدر كتابه المشهور (نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي) في سنة 1941، ولا أعرف له كتاباً غيره. وأصله محاضرات كان يلقيها علىٰ طلبة قسم الشريعة بالأزهر

الشريف في مطلع الأربعينيات كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه.

وهو في كتابه هذا ينتحل قدراً كبيراً من كتاب **دراسات محمدية**، تارةً بعزوٍ ولكن في استحياء، وتارة أخرىٰ بلا عزو مطلقاً.

والمرّات القليلة التي يشير فيها إلىٰ كتاب (**دراسات محمدية**) لا يعرف القارئ متىٰ يبتدئ الاقتباس ومتىٰ ينتهي، فيتداخل النصّ المستشهد به مع نصّ المؤلِف.

وبسبب انتحاله ينقل أسماء الأعلام المسلمين كما يكتبها جولدتسيهر، ولا يكلف نفسه عناء التحقّق من رسمها وفقاً للمعهود في التراث الإسلامي. فهو يقول: «اللقنوي» ، والصواب: «اللكنوي» ، ويقول: «المسمودي» ، والصواب: «المصمودي» ، وهكذا. وها هي ذي إشارات لبعض المواضع التي تمّ فيها الانتحال:

- الحياة الدينية في القرن الأول ص 110، 111،

- الحديث والسنة 116، 117.

- السند والمتن، الصحائف، تأخر تدوين الحديث عن الأدب والفقه، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126.

- وضع الحديث وأقوال المستشرقين في ذلك 126، 127، 128، 129، 130، 133، 134، 135، 136،

- الدور الثالث من ص 191 إلىٰ ص 202.

- الموطأ 253، 254، 255، 256، 257، 261،

- مصنف البخاري 305، 306، 307، 308.

- كتب السنن 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317.

- نقد الحديث والرجال 318، 319، 323.

✿ حسين أحمد أمين

الأستاذ حسين أحمد أمين، نجل الكاتب المشهور أحمد أمين، دبلوماسي مصري، له اشتغال بالفكر الإسلامي. يغلب علىٰ أسلوبه طابع السخرية والاستهزاء، وهو أقرب في معالجاته النقدية إلىٰ أساليب أهل الصحافة منها إلىٰ أهل الفكر.

صنّف كتاباً بعنوان (دليل المسلم الحزين) ناقش فيه جملة من القضايا، وقد سلخ بعضها من كتاب **(دراسات محمدية)**، وسيأتي ذكرنا لتلك المواضع في حينه عند نقدنا لتلك المسائل.

✿ موقف المسلمين من (دراسات محمدية)

ينقسم المسلون (ومنهم العرب ضمناً) في موقفهم من أفكار جولدتسيهر ونظرياته التي ساقها في كتابه **دراسات محمدية** إلىٰ فريقين:

1- فريق مؤيّد من الكتّاب والصحفيين ممن يغلب علىٰ أكثرهم التوجّه العلماني. وأستطيع أن أقول بكلّ ثقة إنّ هذا الفريق متأثّر بكلّ ما يجري علىٰ ألسنة المستشرقين، إمّا بسبب الانبهار، وإمّا بسبب أنّ ما وجدوه عندهم صادف هوىٰ في نفوسهم لانسجامه مع الأيديولوجيا التي يحملونها. ولم نقف عندهم علىٰ ما يُقنع، ولم نجد أحداً منهم من حاول أدنىٰ محاولة أن يناقشهم في نتائج بحوثهم ومناهجهم. ومن هؤلاء، أحمد أمين، ود. علي حسن عبد القادر، وقد مرّ الكلام عنهما. وأكثر هذا الفريق يمتدحون جولدتسيهر في ثنايا كتبهم دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث فيه. ولعله من المناسب أن نذكر آخرين غير هذين.

✿ د. إسماعيل أدهم:

وهو تركي الأصل أقام في القاهرة ومات فيها منتحراً. ملحد معلنٌ لإلحاده، حتىٰ إنه كتب مقالاً بعنوان (لماذا أنا ملحد ؟). وهو حقّاً شخصيةٌ مثيرةٌ للجدل، أثارت كتاباته الجريئة حفيظة النَّاس[1]. وهو علىٰ الرَّغم من أنّ أصل دراساته كانت في العلوم. وله في ذلك بحوث قيمة في مجال النسبية الخاصة، والذرّة، والميكانيكا، مما بوّأه عضوية أكاديمية العلوم الروسية، ومنصب وكيل المعهد الروسي للدراسات الشرقية. إلَّا أنه اشتغل بالنقد الأدبي عندما جاء مصر، ونشر دراسات وبحوث خصصها لبعض الشعراء مثل: جميل صدقي الزهاوي، وميخائيل نعيمة، وخليل مطران، وأحمد زكي أبو شادي. وإسماعيل أدهم مفتون بأراء المستشرقين إلىٰ درجة لا تعقل، ونتائج بحوثهم عنده لا يرقىٰ إليها الشك. والتاريخ التوراتي عنده أعظم مصدر لدراسة التاريخ الإسلامي لأن التاريخ الذي كتبه المسلمون باطل لعدم اعتماده علىٰ ذلك، وهو النقد الذي وجهه إلىٰ د. محمد حسين هيكل في كتابه (حياة محمد). وقد كتب فصلاً عن ماهية الحديث والرواية، ونشأتها، وحلقات تطورهما من عصر الرسول إلىٰ القرن الثالث الهجري موجود بكتابه (حياة محمد ونشأة الإسلام) Das Leben und die Lehre den Mohammad[2]، وقد طُبع هذا الفصل بالعربية. وقد قرّظ المستشرقون هذا العمل، فقال المستشرق الروسي كازميرسكي: «إنّ أبحاثه من أدقّ الأبحاث وأطلاها، وأكثرها ابتكاراً، وأعمقها فكرةً، وأدقّها تحليلاً، ولا عجب فكتابه عن (حياة محمد) يعتبر محوراً جديداً يدفع العقل الإنساني إلىٰ مناحٍ في التاريخ»، ويقول فيه بارثولد Barthold عضو أكاديمية لينتغراد العلمية:

---

(1) قام الدكتور أحمد إبراهيم الهواري بجمع آثاره العلمية والأدبية المكتوبة بالعربية، وجعلها في ثلاثة أجزاء، وقامت دار المعارف المصرية بنشرها تحت عنوان (المؤلفات الكاملة للدكتور إسماعيل أدهم) في سنة 1984، 1985، 1986.

(2) نُشر في لايبتزغ سنة 1935.

«مباحثه في حياة الرسول من خير ما كَتَبَ الباحثون، وتتجلىٰ لك قدرته الشخصيّة في نقده المصادر التاريخية، وإجلاء المسائل الغامضة في بحوث تحليلية دقيقة» .

وفي الفصل المذكور من كتابه والمخصص لنقد الحديث وأسانيده لم يتجاوز نظريات جولدتسيهر، وشبرنجر، وكايتاني، ووليام ميور.

✿ الشيخ محمود أبو رية:

وهو شيخ أزهري مقلّ، له كتب في نقد الحديث. الأوّل: أضواء علىٰ السنة النبوية، وهو الكتاب الذي أثار معركة علمية كبيرة. وكتابان صغيران في حجمهما، هما (شيخ المضيرة) في الكلام عن عدالة أبي هريرة، وكتيّب يحمل عنوان (قصة الحديث النبوي) قرّظه طه حسين. وأكثر ما جاء في كتابه الأوّل مأخوذ من جولدتسيهر. وهو لم يطلّع علىٰ مؤلفات جولدتسيهر بشكلٍ مباشر، لا في أصولها الألمانية ولا في اللغات الأخرىٰ التي تُرجمت إليها، لأنّه لم تكن له معرفة بلغة أجنبية، اللّهمَ إلّا الترجمة العربية لكتابه محاضرات في الإسلام التي نُشِرت بعنوان (العقيدة والشريعة في الإسلام) الصادرة في سنة 1946. وأكثر أفكاره التي تعكس نظريات جولدتسيهر أخذها من كتابَي أحمد أمين: فجر الإسلام و ضحىٰ الإسلام. وسوف يقف القارئ علىٰ ملامح ذلك التأثر في ثنايا نقدنا هذا لكتاب (**دراسات محمديّة**).

✿ إسعاف علي أصغر فيظي[1]

من المسلمين غير العرب الذين تأثروا بالفكر الاستشراقي، وربما ساهموا في تشكيل الفكر الاستشراقي المعاصر، الباحث Isaf Ali Asghar Fyzee. وُلِد في سنة 1899 من عائلة شيعية إسماعيليّة، وتلقىٰ تربية إنجليزيّة في مدارس التبشيروكلياته التنصيرية. عمل سفيراً للهند في مصر خلال الأعوام 1949 –

(1) وينطقُ اسمه بالعربية إسعاف، وينطقه بعضهم آصف.

1951، وكان نائباً لرئيس جامعة جامو وكشمير، كما عمل أستاذاً زائراً بكلية سنت جورج بجامعة كيمبردج.

وله كتاب بعنوان (مقاربة حديثة إلىٰ الإسلام) [1]. يرىٰ فيظي في كتابه هذا أنّ المسلمين أمام أحد ثلاثة بدائل: أمّا صياغة حياتهم وفقاً للإسلام، أو تفسير الإسلام بحيث يتفق مع الحياة في القرن العشرين، أو هجر الإسلام برمّته. ونظراً إلىٰ أنّ البديلين الأوّل والثالث لا يمكن اختيارهما، فلم يبق إلّا البديل الثاني وهو تحديث الإسلام. وتحديث الإسلام في نظره يعني نبذ الشريعة الإلهية. وقد خصّص الفصل الثاني من كتابه لمعالجة (الشريعة والدين في الإسلام) متحمّساً للفصل بين الإثنين. وهو يصرّح بأنّ فكرة ألوهية الشريعة هي في لغة القانون ضربٌ من الخيال التشريعيّ.

ولتشويه صحة أصول الشريعة، يحاول فيظي علىٰ أساس الرؤية الاستشراقية المعادية أن يلقي بشكوكه علىٰ عقل قارئه فيما يتصل بالحديث والسُّنة من حيث كونهما من أدلّة التشريع الإسلاميّ. وهو يتبنىٰ بلا تحفظ آراء شاخت في السنة النبوية، وهي آراء مطوّرة من نظريات جولدتسيهر. يقول فيظي: «والعمل الأخير لشاخت (أصول التشريع الإسلامي) علىٰ وجه الخصوص، يحدثنا من خلال مجموعة مقنعة من الأدلّة أنّ السنة ـ المصدر الثاني للتشريع ـ تمثّل آراء الفقهاء في دمشق ولا تمثل كلمات الوحي والتأسّي بالنّبيّ» .

2- فريق منكِر من المفكرين والأكاديميين ممن يغلب علىٰ أكثرهم التوجّه الإسلامي. ولشيوع كتب هؤلاء ومعرفة المهتمين بهذا الحقل المعرفي نكتفي

---

(1) A modern approach to Islam, Asia Publishing House , Bombay, 1963. وله كتاب آخر عن الشريعة الإسلامية طبع في لندن سنة 1955 بعنوان Outlines of Muhammadan Law يرجع إليه المستشرقون المعاصرون أمثال كولسون N. J. Coulson في كتابه تاريخ الفقه الإسلامي A History of Islamic Law وقد قام بترجمته د. محمد أحمد سراج سنة 1982.

بذكر أسماء هؤلاء، وهم: مصطفىٰ السباعي في كتابه (السُّنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي)، و يوسف العش في مقدمة تحقيقه لكتاب (تقييد العلم) للخطيب البغدادي، وأكرم ضياء العمري في كتابه (بحوث في السنة المشرفة) ومحمد عجاج الخطيب في (السنة قبل التدوين)، ومحمد أبو شهبة في (دفاع عن السنة)، وفؤاد سزكين في كتابه (تاريخ التراث العربي)[1]. ومن العلماء المسلمين من غير العرب الزبير الصديقي[2]، ومصطفىٰ الأعظمي[3]، ومحمد حميد الله، وظفر إسماعيل الأنصاري، وامتياز أحمد.

ولهؤلاء المسلمين يعود الفضل في بيان تهافت آراء المستشرقين الذين كتبوا ضدّ السنة النبويّة، وقد أحدثت كتاباتهم أثراً طيباً لصدورها باللغة الإنجليزية.

3 - ويمكن أن يضاف إلىٰ هذين الفريقين فريق ثالث يتوسطهما، يمثله فضل الرّحمٰن[4]، ووائل حلاق[5].

(1) راجع مناقشته لجولدتسيهر في مسألة التدوين في مقدمة الباب الثاني، ج 1، ص 225 – 253.

(2) Siddiqi, Zubayr Hadith Literature: Its Origins, Development & Special Features

(3) ـ من مؤلفات الأعظمي بالإنجليزية: - Studies in Hadith Methodology and Literature.
- Studies in Early Hadith Literature.
- On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence

(4) انظر كتابه Islamic Methodology in History الصادر في سنة 1965 في كراتشي.

(5) انظر دراسته
The Authenticity of Prophetic Hâdith: A Pseudo-Problem," Studia Islamica 89 (1999)

تعليقات على الفصل الأوّل

الحديث والسنة

(1)

قوله: (ويقول عبد الله بن مسعود: «إنَّ أحسن الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد» . ويبدو أن هذه العبارة التي تلقاها جمهور المؤمنين بنوع من الرضا وقاموا بنشرها علىٰ مدىً عريض قد نسبت لمحمد نفسه لقوله حاضاً علىٰ التكتل: «إنَّ أحسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالىٰ، قد أفلح من زيّنه الله في قلبه.....» . إلخ، فيه نظر.

❁ ❁ ❁

خبر ابن مسعود هذا أخرجه البخاري في موضعين من جامعه:

(1) ـ في كتاب الاعتصام باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، وفيه: حدثنا آدم ابن أبي إياس حدثنا شعبة اخبرنا عمرو بن مرّة سمعت مرّة الهمذاني يقول: قال عبد الله: «إن أحسنَ الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد ﷺ وشرّ الأمور محدثاتها، ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾» .

(2) ـ في كتاب الأدب، باب الهدي الصالح، وفيه: حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن مخارق سمعت طارقاً قال: قال عبد الله: «إن أحسن الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد» . وهذه الطريق ليس فيها ذكر لباقي الكلام الوارد من الطريق الأولىٰ.

وأخرجه من الطريق الأولىٰ أبو داوود الطيالسي في مسنده (كتاب العلم، باب التحذير من الابتداع).

والرواية التي ذكرها جولدتسيهر هي الرواية التي جاءت من الطريق الثانية وليست الرواية التي جاءت من الطريق الأولىٰ كما يوهم تخريجه للنص، حيث أحال علىٰ كتاب الاعتصام من صحيح البخاري. ودعواه أن قولَ ابن مسعود الذي تلقاه جمهور المؤمنين قد نسب لمحمد ﷺ، وهو ليس من كلامه، محض افتيات. لأن أقلّ ما يقال في مثل هذه الحالة: ولم لا يكون العكس هو الصحيح؟

وحيث كان الأمر كذلك فهذا هو الشك، وفيه يستوي طرفا التجويز ولا يبلغ مرحلة الظن فضلاً عن اليقين الذي يدّعي المستشرقون أنهم بالغوه. وأراني متسامحاً معه إذ رميت كلامه بأنه مجرّد شكّ، لأن كلامه هنا لا يعدو في الحقيقة الارتيابَ المحضَ. والارتيابُ شكٌّ مع تهمةٍ لأنه يرمي من وراء كلامه هذا اتهام جمهرة المؤمنين ومنهم الصحابة والتابعون بأنهم قد لفّقوا كلام ابن مسعود ليصير حديثاً من أحاديث النَّبيّ ﷺ.

ذلك أقلّ ما يمكن قوله في هذه المسألة كما قلنا، والحقُّ الذي غاب عنه أو غيّبه أنّ الصحابةَ رضوان الله تعالىٰ عنهم كانوا قد تربّوا وترعرعوا في كنفِ النبوّة، فتخلّقوا بأخلاقها وتأدّبوا بآدابها، وكانوا حريصين علىٰ التأسّي بهدي الرّسول الكريم ﷺ، فصار أحدهم لا يتفوه إلَّا بكلام الله ولا ينطق إلَّا بقول رسوله ﷺ.

وقد لا يخفىٰ علىٰ ذي عقل أن المخالطة تفعل فعلَها في الألسنة، وهذا طبيعيٌّ جداً، فمجالسة الألكن لا تزيد العِيَّ إلَّا عَياءً. ومجالسة أهل الفصاحة تصيّر أصحابها من أرباب البيان.

فالصحابةُ جالسوا النَّبيّ ﷺ وسمعوا منه، وأخذوا من فصاحته وبيانه حتىٰ صار الواحد منهم يجري علىٰ لسانه كلامٌ يشبه كلام النَّبيّ لفرط حفظه لكلامه ﷺ، وقد يكون هذا الكلام هو كلام النَّبيّ بعينه، ولا يعزوه الصحابيُّ

إليه لاشتهاره عند النَّاس. وقول ابن مسعود المذكور من هذا الضرب. وهو وإن كان ظاهره الوقف إلَّا أنه في حكم المرفوع لأن فيه إخباراً عن صفة من صفاته ﷺ، كما تفطّن لذلك الحافظ ابن حجر في فتح الباري وأقرّه عليه صاحب عمدة القاري حيث قال: «وظاهر سياق هذا الحديث أنه موقوف. ولكن القدر الذي له حكم الرفع منه: «وأحسن الهدي هدي محمد ﷺ» فإن فيه إخباراً عن صفة من صفاته ﷺ وهو أحد أقسام المرفوع علىٰ ما قالوه، ولكن قد جاء هذا عن ابن مسعود مصرِّحاً فيه بالرفع من وجه آخر أخرجه أصحاب السنن الأربعة لكن ليس هو علىٰ شرط البخاري»[1].

وقول جولدتسهير: «.. وقد نسبت لمحمد نفسه لقوله حاضّاً علىٰ التكتل: إن أحسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالىٰ، قد أفلح من زينه الله في قلبه...إلخ يوحي بأن جولدتسيهر موقنٌ بأن هذا النص هو كلام النَّبيّ ﷺ، والذي يدعو إلىٰ العجب في هذا المقام كيف أنه يركن إلىٰ الخبر ويصدّقه إذا رُوِيَ في كتاب لا يلتزم صاحبه صحة الأحاديث النبوية التي يوردها فيه، أي أنه ليس من مظان الصحيح كسيرة ابن هشام، وشأن الإخباريين أنهم لا يتحرّون الصحيح، ويشكك في أحاديث أخرجها مَنْ ألزم نفسَه في كتابه ألاّ يُخرجَ إلَّا الصحيحَ.

وكان أولىٰ به أن يتمثل ـ علىٰ الأقل ـ بحديث جابر بن عبد الله وهو حديث صحيح أخرجه الجماعة.

ثم إنّ عبد الله بن مسعود صرّح في رواية بالرفع إلىٰ النَّبيّ ﷺ أخرجها الدارمي في سننه (المقدمة، باب كراهية أخذ الرأي): أخبرنا محمد بن عيينة عن أبي إسحاق الفزاري عن أُسامة المنقري عن بلال بن عصمة قال: سمعت عبد الله بن مسعود يقول: وكان إذا كان عشية ليلة الجمعة قام فقال: «إنّ

---

(1) العيني: عمدة القارئ 25/ 27 الطبعة المنيرية.

أصدقَ القول قولُ الله، وإن أحسنَ الهدي هدي محمد..» . وفي رواية ثانية أخرجها ابن ماجة في سننه (المقدمة، باب اجتناب البدع) جاء فيها التصريح بالرفع أوضح من تلك التي أخرجها الدارمي. وهي: عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «إنما هما اثنتان: الكلام والهدي، فأحسنُ الكلام كلامُ الله، وأحسن الهدي هدي محمد..» . ولعل الأعجب من كل ذلك أن جولد تسيهر يشير إلىٰ رواية ابن ماجة هذه في الهامش، ولا يعيرها اهتماماً.

(2)

قول المؤلف:

«وعندما قادتهم الفتوحات السريعة المتتالية إلىٰ بلدان بعيدة نقلوا تلك الأحاديث النبوية إلىٰ أولئك الذين لم يسمعوها بآذانهم. وبعد موت النَّبيّ أضافوا كثيراً من الأقوال النافعة التي ظنّوا أنها تتفق مع رأيه، وأنها في نظرهم ستنسب إليه شرعاً... والصحابةُ هم الذين كوّنوا المادةَ الأوليّةَ للأحاديث التي تزايدت بسرعة خلال الأجيال اللاحقة بسبب العوامل التي ستوضح في الأبواب التالية» .

❁ ❁ ❁

ليس هنالك ما هو أخطر علىٰ الباحث ولا أشقّ علىٰ القارئ من تقدير حكم يقطع به الأوّلُ فيتلقاه الثاني مُكْرَهاً. وجولدتسيهر وإن لم يُكْرِهْنَا علىٰ قوله إلّا أنه أثار حفيظتَنا، ثم إنّ حكمه المقطوع به لا يرقىٰ إلىٰ أدنىٰ درجات الظنِّ. وفساد رأيه يأتي من فساد أصوله وآفة الآفات إطلاق الأحكام دون تثبت أو تروٍّ، وهذا شأن جولد تسيهر في أغلب كتابه، ولذلك لا يحكم قوله غالباً ضابط منطقي، ورحم الله القائل:

شرطُ النهاياتِ تصحيحُ البداياتِ وفاقدُ الشّرطِ بالمشروطِ لا يأتي
من ضيّع البدءَ ترجيحاً لشهوته كانت نهايته سوءَ النهاياتِ
فصحّح البدءَ في أمرٍ تحاوله وارْعَ النتيجةَ في الأمر الذي ياتي

وقول جولد تسيهر هذا فاسدٌ من وجوه:

الأول: لم يأتِ بدليلٍ واحدٍ صحيحٍ يبرهنُ به علىٰ صحّةِ زعمه، والفصول اللاحقة من كتابه ليس فيها إلّا محض التخرصات والظنون كما سنأتي علىٰ ذكرها في حينها.

الثاني: إنّ الصحابة لم يُعْرَفوا بالوضْعِ فضلاً عن الإشتهار به، بل لم يعرف واحدٌ منهم بالوضع، ولم يحفظ لنا التاريخُ شيئاً من ذلك علىٰ الإطلاق.

الثالث: لو صحَّ أنّ الصّحابةَ هم أصلُ مادة الحديث، أي أنهم واضعوها، فهل هم كلُّ الصّحابةِ أم بعضُهم ؟ لا يمكن قطعاً أن يجتمع كلُّ الصحابة علىٰ خيانة النَّبيّ ﷺ، فيكون المتهم بذلك بعضهم لا كلهم. ثم لو سلمنا جدلاً بهذا كيف يرضىٰ غير المتهم منهم بهذه الخيانة فيصمُت علىٰ ذلك ولا يتكلم، في حين أن استقراء أحوال الصحابة ينبئ بحرصهم علىٰ هذا الدين حتىٰ في صغائر الأمور. وقد بلغ الأمر ببعضهم مبلغاً إلىٰ حد التثبت في قَبولِ الرواية ولو كان راويها من أكابر الصحابة حتىٰ يأتي بشاهدين علىٰ صحة روايته.

الرابع: أين هم من قوله صلىٰ الله عليه وسلم: «من كذب عليَّ متعمداً فليتبؤأ مقعده من النار» ، وهو الحديث الذي بلغ قمة التواتر حيث رواه مائة واثنان من الصحابة، كما عدّد أسانيدَه الحافظُ المُلاّ عليّ القارئ في أول كتابه (الأسرار المرفوعة).

الخامس: كيف استطاع أن يميّزَ بين الصحيح والموضوع، وما هو المنهج المتفرّد الذي التزمه فخرج لنا بهذه النتيجة ؟

إنه لا محالة منقطع عن الجواب.

ولما أحسَّ بفساد رأيه وعجزه عن فصل الأحاديث الصحيحة عن الموضوعة عدّ القيام بتلك المهمة ضَرْباً من ضروب المجازفة والتهوّر، فقال بعد ذلك: «وفي غيبة الدّليل الأصيل يكون من ضروب التهور اختيار أيٍّ من أجزاء الحديث هو المادة الأصلية القديمة، أو حتىٰ اختيار أي منها يُنْسَبُ إلىٰ الأجيال التي جاءت بعد موت النَّبيّ» ، وفي هذه شهادةٌ كافيةٌ منه علىٰ أنّ كلامَه لا يتجاوز الظنَّ.

(3)

وأما قوله:

«والمعرفةُ الشخصيةُ الدقيقةُ بهذه الكميّة المهولةِ من الأحاديث والتي ضُمّتْ إلىٰ بعضها في جوامعَ صُنِّفَت بعناية، تُغْرِي بالحذر والشكِّ لا بالثقة والتفاؤل» .

فكلامه في هذا الموطن يهدم بعضُه بعضا، فهو تارة ينعت كتبَ الحديث بأنها صُنِّفَتْ بعنايةٍ وتارةً أخرىٰ بأنها تغري بالحذَرِ والشكِّ لا بالثقة والتفاؤل. فأين هي العنايةُ إذن في التصنيف إذا لم تؤدِّ إلىٰ الوثوق فيه ؟

فإذا كان يظنّ أنّ مبعثَ الحذر والشكّ هو كميةٌ من الأحاديث لا كيفية جمعها، فهذا يدعونا للتعجب من قوله حقاً لأن المشتغلين بنقد الأخبار لا يهتمون بالحديث كمّاً بقدر اهتمامهم بالحديث كيفاً، لأن الشكَّ في الأحاديث النبوية لكثرتها ظاهر الفساد، وأولىٰ منه الشكُّ في طرق جمعها وما يلحق ذلك من منهجٍ نقديٍّ مرسومٍ لاختيار تلك الطرق.

فأنت ترىٰ أنه لو جُمِعَتْ خُطَبُ ومقالاتُ السّاسةِ والقادةِ من المقِلّينَ لكانت في مجلداتٍ ضخمةٍ مع أنها قيلت في أوقاتٍ معيّنةٍ ومناسباتٍ محدّدةٍ، وقد تمر المناسبةُ تِلْوَ الأخرىٰ ولا يتكلمون فيها، فكيف لو جالستَ شخصاً

أمِداً طويلاً لا تبرح مجلسَه إلَّا قليلاً، ترعىٰ حركاتِه وسكناتِه ولا تكاد تفوّتُ ما يتفوّه به من صغيرٍ أو كبيرٍ.

ثم تَصَوّر لو أن خَلْقاً كثيرين شاركوك في مجالسته والأخذ عنه، فينفردون بما قد يفوتك أو تسهو عنه، فكيف يكون إذن مجموعُ ما تخرج به منفرداً وما تخرجون به مجتمعين؟ فكثرةُ الحديث إذن لا تدعو إلىٰ الشكِّ، لا سيما إذا كان الحديثُ حديثَ نبيٍّ لا يخرج من فيه إلَّا حقّ.

وأما إذا كانت معرفته الشخصية (الدقيقة) بهذه الأحاديث - بصرف النظر عن كثرتها- هي التي تدعوه إلىٰ الشكِّ فيها أو الحذرِ منها، فحقّ لنا في هذا المقام أن نسأل:

ما هي هذه المعرفة الشخصية (الدقيقة) التي أوصلته إلىٰ هذا ؟ وهل هي معرفة بطرائق نقد الخبر كالتي ابتكرها المحدثون، أم أنها معرفةٌ بمنهج آخرَ من جنسٍ غيرِ الذي تعارف عليه نقّادُ الحديث المسلمون، تجاوز بسببها المرتبة التي بلغوا إليها في نقد الأخبار مما دعاه لقول ما قال ؟

ولا أحسب جولدتسيهر بلغ مرتبةَ المحدثين ولا اقترب منها حتىٰ يتجاوزها بحيث يكون كالصيرفي الماهر الذي تُعْرَضُ عليه العملةُ المغشوشةُ فيعرف زيفَها قبل تفحّصِها وإجراء التجارب عليها.

وقوله: «ولكن يمكن أن نعدّ الجزءَ الأكبرَ من تلك الأحاديث نتيجةً لتطور الإسلام الديني والتاريخي والاجتماعي خلال القرنين الأول والثاني الهجريين. والحديثُ لا ينفع وثيقةً لتاريخ الإسلام في مراحل نشأته الأولىٰ، ولكن يمكن أن يُعَدَّ إلىٰ حدٍّ ما انعكاساً للنزاعات التي ظهرت في الجماعة أثناء المراحل الناضجة من تطوره...» .

* * *

لقد أغناني بعض أفاضل الباحثين عن الردّ علىٰ جولد تسيهر في هذا

المقام، ولا أحسبني أزيد علىٰ ما قالوه، وأخصّ بالذكر منهم: الدكتور مصطفىٰ السباعي في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي)، والدكتور محمد عجاج الخطيب في كتابه (السنة قبل التدوين).

واكتفىٰ في هذا الموطن بنقل بعض ما ذكره الأول في تفنيد هذه الشبهة. يقول الدكتور السباعي رحمه الله: «يقول جولد تسيهر: إن القسم الأكبر من الحديث ليس إلَّا نتيجة للتطور الديني والسياسي والاجتماعي للإسلام في القرنين الأول والثاني. ولا ندري كيف يجرؤ علىٰ مثل هذه الدعوىٰ، مع أن النقول الثابتة تكذّبه، ومع أن رسولَ ﷺ لم ينتقل إلىٰ الرفيق الأعلىٰ إلَّا وقد وضع الأسسَ الكاملةَ لبنيان الإسلام الشامخ، بما أنزل الله عليه في كتابه، وبما سنّه عليه الصلاة والسلام من سنن وشرائع شاملة وافية حتىٰ قال ﷺ قبيل وفاته: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي» وقال: «لقد تركتم علىٰ الحنيفية السمحة ليلها كنهارها» .

من المعلوم أنّ مِنْ أواخرِ ما أُنْزِلَ علىٰ النَّبيّ ﷺ من كتاب الله تعالىٰ: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة: 3].

وذلك يعني كمال الإسلام وتمامه، فما تُوفيَ رسولُ الله ﷺ إلَّا وكان الإسلام ناضجاً تامّاً لا طفلاً يافعاً كما يدّعي هذا المستشرق. نعم لقد كان من آثار الفتوحات الإسلامية أن واجهت المتشرعين جزئياتٌ وحوادثُ لم يُنَصَّ علىٰ بعضها في القرآنِ والسُّنةِ، فأعملوا آراءهم فيها قياساً واستنباطاً حتىٰ وضعوا لها الأحكام، وهم في ذلك لم يخرجوا عن دائرة الإسلام وتعاليمه، وحسبك لتعلمَ مدىٰ نضوج الإسلام في عصره الأوّلِ، أنّ عُمَرَ سيطر علىٰ مملكتي كسرىٰ وقيصر وهما ما هما في الحضارةِ والمدنيّةِ، فاستطاع أن يسوسَ أمورهما، ويحكم شعوبهما، بأكمل وأعدل مما كان كسرىٰ وقيصر يسوسان به

مملكتهما. أترىٰ لو كان الإسلام طفلاً كيف كان يستطيع عمرُ أن ينهضَ بهذا العبء ويسوسَ ذلك الملكَ الواسعَ، ويجعلَ له من النُّظُمِ ما جعله ينعم بالأمن والسعادة، ما لم ينعم بهما في عهد ملكيهما السابقين ؟

علىٰ أنّ الباحثَ المنصف يجد أنّ المسلمين في مختلف بقاع الأرض التي وصلوا إليها، كانوا يتعبّدون عبادةَ واحدةً، ويقيمون أسسَ أسرهم وبيوتهم علىٰ أساسٍ واحدٍ، وهكذا كانوا متحدين في العبادات والمعاملات والعقيدة والعادات غالباً، ولاً يمكن أن يكون ذلك لو لم يكن لهم قبل مغادرتهم جزيرة العرب نظام ناضج، وضع لهم أسسَ حياتهم في مختلف نواحيها، ولو كان الحديثُ أو القسمُ الأكبرُ منه نتيجةً للتطور الدينيِّ في القرنين الأولين للزم حتماً ألاّ تتحدَ عبادةُ المسلمِ في شمال أفريقيا مع عبادة المسلم في جنوب الصين، إذ أنَّ البيئةَ في كلٍّ منهما مختلفةٌ عن الأخرىٰ تمام الاختلاف فكيف اتحدا في العبادة والتشريع والآداب، وبينهما من البعد ما بيهما»[1].

(4)

«واختيار كلمة (المتن) لوصف نصّ حديث ما ـ أي نصّ مدون ـ يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة، ويمكن أن يُعَدَّ هذا دحضاً لما افترضه المسلمون أنّ الحديثَ لم يدوّن في بدايته، وإنما نُقِلَ في صورة رواياتٍ شفهية فقط» .

❁ ❁ ❁

كلامه هنا فيه غلط كبير، ويمكن بيان مواطن الغلط فيما يلي:

1 -قوله إنّ المتن يعني النَّصَّ المدوّنَ، ومن ثم:

---

(1) السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص 303 ـ 304 الدار القومية للطباعة والنشر.

2- يتعارض هذا مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة، وذلك دحض لـ:

3- افتراض المسلمين أنّ الحديث لم يدوّن في بدايته.

وهذا كما ترىٰ استدلالٌ فاسدٌ لفسادِ إحدىٰ مقدمتيه وهي أن لفظة (المتن) تعني (النصّ المدوّن)، ولقد تصفحتُ أشهرَ معاجم اللغة كتهذيب الأزهري، وصحاح الجوهري وقاموس الفيروز آبادي وأساس الزمخشري وغيرهم ولم أقع علىٰ هذا المعنىٰ للمتن.

ومعاني المتن التي ذكرها أصحاب المعاجم يمكن جمعها كما يلي:

المتن من كلِّ شيء: ما صَلُبَ ظهرُه، والجمع متون ومِتان، ومتن المزادة: وجهها البارز ومتنُ السّهمِ: مادون الريش منه إلىٰ وسطه. ويقالُ: رجل مَتْنٌ من الرجال، أيّ: صُلْبٌ والمتنُ: ما ارتفع من الأرض واستوىٰ. والمتنُ: الظهر. ومتن السيف: عيره القائم في وسطه، والمتنُ: ما بين كلِّ عمودين.

حتىٰ إنّ الزمخشريَّ وهو المولَعُ بإفراد المعاني المجازية للألفاظ لم يذكر هذا المعنىٰ، وكلّ ما ذكره في أساس البلاغة: «وسيف متين: شديد المتن. وفي متن الكتاب وحواشيه كذا، وفي متون الكتب...» ويعني بمتن الكتاب هنا محتواه، إذا انصرف الذِّهنُ إلىٰ المعنىٰ المجازي، وإلاّ فإنَّ متنَ الكتاب ظهرُه وصفحته التي يكتب عليها.

والمتن في اصطلاح المحدثين: «ألفاظ الحديث التي تتقوّم بها المعاني»، وهو ما ذهب إليه الطيبي[1]. وقال ابن جماعة: «هو ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام»[2].

فمن أين جاء جولدتسيهر بهذا المعنىٰ إذن ؟

---

(1) الطيبي: الخلاصة في أصول الحديث ص30، تحقيق صبحي السامرائي. بغداد. مطبعة الارشاد.

(2) السيوطي: التدريب 1/ 38. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ط/ 2 مطبعة السعادة 1966م.

جاء به من قول لبيد:

وجلا السيول عن الطلـول كأنها   زُبُـــر تُجِـــدّ متونَهـــا أقلامُهـــا

فالمتون عنده هنا هي الكتابة، ولم يفهم أحدٌ من شُرّاح المعلقة هـذا المعنـىٰ الذي ذهب إليه ولا أظنُّه ـ وهو الأعجمي ـ أقدرَ فهماً مـنهم للعربيـة. جـاء في شرح القصائد العشر للتبريزي:

«... زُبْر: جمع زبور وهو الكتاب، فعول بمعنىٰ مفعول. زبرت الكتـاب: كتبته، وذبرته: قرأته. وتجدّ أيّ: تجدّد، أي يعادُ عليها الكتاب بعـد أن درسـت، ومتونها: ظهورُها وأوساطها وأرادها كلها ولم يخص المتون»[1].

وكلُّ تلك الشواهد التي ساقها – وهي شواهدٌ متنـافرةٌ حـاول أن يـربط بينها بطريقة فيلولوجية – إنما هي نوعٌ من التمحّل لا داعي لـه. ثـم إنّ المعـانيَ اللغويةَ لألفاظ مثل: السند والمتن لا خلاف في وجودها قبل الإسلام في لـسان العرب، ولكنّ المعاني الإصطلاحية لها نشأت مع تطوّر علم مصطلح الحـديث قطعاً، وهو ما تفطّن له فيما بعد فقال (هامش 32): «من سوء الحظ لم أتمكن من معرفة متىٰ ظهرت كلمة (المتن) في علوم الحديث لأول مرة» .

أما الإدّعاءُ أنّ المسلمين افترضوا عدمَ تدوين الحديث منذ بدايته فباطـل. لأنّ الـدّعْوةَ إلىٰ التّـدوين بـشكلٍ رسـميٍّ، وإن بـدأت متـأخرةً، لا تعنـي أنَّ المسلمين لم يدوّنوا، والمستشرقون هم أصْلُ هذا الإدّعاء لأنهم كانوا يرمون مـن وراء ذلك إلىٰ التشكيك في صحّة الروايات الـشفهية، إلّا أنَّ اكتـشافَ صُـحفٍ جديدةٍ كانت مفقودةً أظهرت أنّ التدوينَ بدأ منذ فترةٍ مبكّرةٍ أفسد تخطـيطهم فكان لابد لهم من التشكيك، ولكن بشكل آخر هذه المرّة وهو مـا أفـصح عنـه جولدتسيهر في الفصل السابع من كتابه هـذا تحـت عنـوان: تـدوين الحـديث،

(1) التبريزي: شرح القصائد العشر ص207 تحقيق فخر الدين قباوة. دار الآفاق ط/ 4.

وذكر بعضه في هذا الفصل حيث قال: «وليس من الممكن التأكد مما إذا كان وجود ما يسمىٰ بالصحف أو الكتب يتّفقُ مع الواقع أو أنها موضوعة اختلقها المتأخرون في مواجهة نفاة التدوين» .

فها أنت ترىٰ أنّ هؤلاء القوم لا يقيمون لأيّ دليلٍ شأناً ولو كان في وضوح الشمس. وكلام جولدتسيهر عن بواكير التدوين عند المسلمين مسبوق إليه، إذ سبقه شبرنجر ببحوثه، التي هي في الحقيقة هدم لكل الافتراءات السابقة القائلة إنّ المسلمين لم يدوّنوا أحاديثَ نبيهم. وعثور شبرنجر علىٰ مخطوط كتاب (تقييد العلم) للخطيب البغدادي قلب كثيراً من المفاهيم عند المستشرقين، وغيّر أحكاماً جائرةً أصدروها في حقِّ المسلمين بخصوص هذه المسألة. وكان للاهتمام بالتراث المخطوط في السنين الأخيرة دورٌ كبيرٌ في إظهار حقائق كانت مجهولةً حتىٰ وقتٍ قريبٍ، وللأستاذ الفاضل الدكتور مصطفىٰ الأعظمي أطروحةٌ كتبها بالانجليزية في موضوع التدوين أَشْرَف عليها أحد المستشرقين هو: أربري. فنّد فيها الأعظميُّ كلَّ الشّبهات التي قالوها وأرفقها بصورة من مخطوطة نسخة سهيل بن أبي صالح[1].

ونكتفي في هذا المقام بهذه الملاحظات، ونرجئ باقي كلامنا عن هذا الموضوع حتىٰ بلوغنا الموطن الذي أفرده له من كتابه حيث سنتناوله بشيء من التفصيل.

---

(1) نشرها المكتب الإسلامي في بيروت 1968 ، نشرت الطبعة الثانية بالانجلزية بأنديانا، أمريكا سنة 1978. ترجمت أخيراً إلىٰ العربية ونشرت.

(6)

يقول جولدتسيهر:

«التمييز بين مصطلح (الحديث) ومصطلح (السنة) مسألة واجبةٌ، وهنالك محاولات عديدة سعت للتعرف علىٰ الفرق بين المصطلحين.

إلّا أن هناك إصراراً من ناحية أخرىٰ علىٰ أنّ الكلمتين متماثلتان، أو هما مترادفتان نسبياً. ولوجهة النظر الأخيرة ما يبرّرُها علىٰ قَدْرِ الاهتمام بالتطوّر الأخير لعلم المصطلح الإسلامي. ولكن إذا كان الاعتداد فقط للمعاني الأصلية للكلمتين، فإنهما قطعاً غير متماثلتين، والفرْقُ الذي يجب أن يظلّ في أذهاننا هو أنّ الحديثَ ـ وكما بيّنا قبل حين ـ هو الخبرُ الشفهيُّ المرويُّ عن النَّبيّ، في حين أن السنة في الاستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بغرض دينيّ أو شرعيّ بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه.

وأي قاعدة (حكم شرعي) توجد في حديث ما، تعد من الطبيعيّ سنةً، ولكن ليس من الضروريّ أن يكونَ للسنّةِ حديثٌ مماثلٌ يمنحها التصديقَ. ومن الممكن جداً أن يتعارض حديث ما مع السنة. ومن واجب الفقهاء الحاذقين، ومن كان شأنهم التوفيق، أن يجدوا حلاً للخروج من هذا الخلاف. إن التباين بين الحديث والسنة محفوظ في كتب الحديث. فالأول ـ أي الحديث ـ ضبط نظري، والثاني ـ أي السنة ـ خلاصةٌ لقواعدَ عمليةٍ. والميزة الوحيدة المشتركة بينهما هي أنّ كليهما موجودٌ في الحديث، ويمكن ملاحظة هذا من المثال الآتي: يميز ابن المهدي بين ثلاثة فقهاء أعلام: سفيان الثوري والأوزاعي، ومالك بن أنس، بقوله إن الأول كان إماماً في الحديث...إلخ» .

❋ ❋ ❋

وأقول:

لا يكاد جولدتسيهر يفرّق هنا بين المعاني اللغوية والمعـاني الاصـطلاحية، فهو تارة يحمّل اللفظةَ المعنـىٰ الاصـطلاحيَّ، ولا يقـرّر أيَّ معنـىٰ اصـطلاحيٍّ يريد، أهو اصطلاحُ المحدّثين أم اصطلاحُ الفقهاء ؟ وتارة أخرىٰ يحمّلُ اللفظـةَ المعنىٰ اللغويَّ، والكلامُ ظاهرُهُ في المعنىٰ الاصطلاحيّ، فهو لـذلك لا يـستقيم له رأي، ولا تنقادُ له فكرةٌ.

فالحديث عنده مرةً: الإبلاغُ الشفهيُّ من قِبَلِ النَّبيّ ﷺ، ومرّةً: ضبطٌ نظريٌّ.

ولا أدري مقصوده بالضبطِ النظري، وهو عـلىٰ أيـةِ حـالٍ لم يبلـغ المعنـىٰ الاصطلاحيُّ عند المحدّثين.

وكذلك السنّة، فهي في الاستعمال الشائع عند جمهـور المـسلمين الأوائـل ترتبط بفرض ديني أو شرعيّ بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لهـا مـن عدمه. ومرة أخرىٰ هي: خلاصة لقواعد عملية. وليس من العجيب أن يخطـئ جولدتسيهر لأنه لم يعرف المعنىٰ الاصطلاحي للفظين: الحديث والسنة، لذلك تراه يخلط في الموضوع.

فالحديث في اللغـة: الجديـد، والخـبر. وفي الاصـطلاح: «مـا أضـيف إلىٰ النَّبيّ ﷺ من قولٍ أو فعـلٍ أو تقريـرٍ، أو وَصْـفٍ خَلَقِـي أو خُلُقِـي» . جـاء في قواعد التحديث عند الكلام عن ماهية الحديث والخبر والأثر: «اعلـم أن هـذه الثلاثة مترادفة عند المحدّثين علىٰ معنىٰ ما أضيف إلىٰ النَّبيّ ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفةً، وفقهاء خراسان يُسمّون الموقوف أثراً، والمرفـوع خـبراً. وعـلىٰ هذه التفرقة جرىٰ كثير من المصنفين»[1].

---

(1) -القاسمي: قواعد التحديث ص 61 انظر ، الصنعاني: توضيح الأفكار 1/ 6 بتحقيق محي الدين عبد الحميد، السيوطي: الألفية ص 3 ، بتحقيق أحمد شاكر، نور الدين عتر: منهج النقد ص 26 دار الفكر، ط/ 2 دمشق 1979م.

وقول جولد تسيهر إنّ الحديثَ هو: «الإبلاغ الشفهي من النَّبيّ» يشعر بأنه يريد مجرد القول من النَّبيّ ﷺ بصرف النظر عن عمله وتقريره، وهو بصنعه هذا يخالف ما اصطلح عليه علماء الحديث» . والسنة في اللغة: الطريقة المسلوكة. يقول الشوكاني: «أما لغةً فهي الطريقة المسلوكة، وأصلها من قولهم: سننتُ الشيءَ بالمسنِّ إذا امررتُه عليه حتىٰ يؤثّرَ فيه سَنّاً أي طريقاً. وقال الكسائي: معناها الدوام، فقولنا: سُنة، معناه الأمرُ بالإدامة من قولهم: سننت الماء إذا واليت صبّه. قال الخطابيّ: أصلها المحمودة فإذا أطلقت انصرفت إليها، وقد تستعمل في غيرها مقيدة كقوله: مَنْ سنّ سنةً حسنةً فله أجرُها وأجرُ من عَمِلَ بها إلىٰ يومِ القيامة، ومَنْ سَنَّ سنةً سيئةً كان عليه وِزْرُهَا ووِزْرُ مَن عَمِلَ بها إلىٰ يوم القيامة»[1][2].

والسنةُ في اصطلاح المحدثين: «ما أُثِرَ عن النَّبيّ ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ، أو صفةٍ خلقية»[3] وهي بهذا ترادف الحديث. وفي اصطلاح الأصوليين: «ما أضيف إلىٰ النَّبيّ ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ»[4] ولا يذكرون الصفة في حدودها، وذلك لأنهم يبحثون فيها اعتبارها مصدراً تشريعياً. والتشريع يَثْبُتُ بالقولِ أو الفعلِ أو التقريرِ ولا يثبت بالصفة، وهم في ذلك يخالفون أهل الحديث لأن هؤلاء إنما بحثوا عن الرسول ﷺ الإمام الهادي الذي أخبر الله عنه أنه أسوة لنا وقدوة فنقلوا كل ما يتّصلُ به من أقواله وأفعاله وتقريراته وأخلاقه وشمائله وسماته سواء تعلق ذلك بحكم شرعي أم لا. وهي في اصطلاح الفقهاء: «تطلق علىٰ ما ليس بواجب، وتطلق علىٰ ما يقابل البدعة

(1) الشوكاني: ارشاد الفحول ص 33.

(2) أخرجه مسلم في (كتاب العلم) والنسائي في (كتاب الزكاة) وابن ماجة في مقدمة سننه.

(3) السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص 53، العتر: منهج النقد ص 28.

(4) السباعي: السنة ومكانتها ص 53.

كقولهم: فلان من أهل السنة»[1].

والردّ علىٰ جولد تسيهر في هذا المقام في أربعة مواطن من كلامه:

الأول: عدم التزامه باصطلاحات المسلمين جعله يظن أنّ الخلاف في معاني لفظ (حديث) و (سنة) هو نوع من الاضطراب في التفكير عند المسلمين، وهذه الاصطلاحات قد استوفيناها قبل قليل فظهر أنه لم يعتبر اصطلاحات القوم، بل لم يقترب منها حتىٰ الاقتراب.

الثاني: قوله: «ليس من الضروري أن يكون للسنة حديثٌ مماثل يمنحها التصديق» يقصد الشرعية. وقوله قبل ذلك: «السنة في الاستعمال الشائع...إلخ» دعوىٰ جرّه إليها تفريقه بين الحديث والسنة، في حين أنهما بمعنىٰ واحد في اصطلاح الأصوليين. ومن هنا جاء قولهم: سنة ثابتة عن الرسول ﷺ، وسنة غير ثابتة عنه.

فالأوّل لأنه ثبت عن الرسول الكريم ﷺ أنه قال ذلك الشئ أو فعله أو أقره، وطريقة ثبوت ذلك عن النَّبيّ ﷺ هو وجود الحديث الشريف الذي يتضمّن ذلك ويشهد عليه، والثانية: لأنه لم نجد حديثاً عن النَّبيّ قولاً أو فعلاً أو تقريراً يؤكّدها فهي بذلك سنة غير ملزمة.

وكذلك إذا قيل: السنة كذا، ومن السنة كذا، وهكذا السنة، كلها دليلٌ شرعيٌّ ملزِمٌ لأن ذلك ثابت عن النَّبيّ ﷺ بوجه من الوجوه.

وجولدتسيهر يظن أن عبارة (هكذا السنة) لا تستلزم ما يثبتها، وبذلك تتكافأ سنة النَّبيّ الكريم مع سنة غيره، والدليل علىٰ فساد فهم هذا الرجل أنه ينقل خبر أنس بن مالك الذي رواه أبو داود، وفيه يقول أنس: «إذا تزوج البِكْرَ علىٰ الثيِّبِ أقام عندها سبعاً، وإذا تزوّج الثيّبَ أقام عندها ثلاثاً» . قال أبو قِلابَةَ

(1) الشوكاني: إرشاد الفحول ص 33.

وهو الرّاوي عن أنس: «ولو قلتُ إنّه رَفَعَهُ لَصَدَقْتُ، ولكنه قال: السُّنّة كذا «يقول جولد تسيهر بعد نقله هذا: «والمعنىٰ أنَّه ليس ثمة حديثٌ يُنْسَبُ إليها ولكن يجب أن تؤخذ علىٰ أنَّها سنة» ، وهذا ظاهر الفساد، لأنَّ قولَ الصَّحابيّ: السنة كذا، أو أُمِرْنَا بكذا، أو نهينا عن كذا، وما أشبهه كلّه مرفوع علىٰ الصحيح الذي قاله الجمهور لأنّ مُطْلَقَ ذلك ينصرفُ بظاهره إلىٰ من له الأمر والنهي، ومن يجب اتباع سنته وهو رسول الله ﷺ، واحتمال أن يكون الأمرَ غيزه، أو أن يراد سنة غيره فبعيد. يقول صاحب (قواعد التحديث): «إن قولهم من السُّنَّة، أو كنا نؤمر، ونحوهما، هو من التَّفَنُّنِ في تبليغ الهدي النَّبوي، ولا سيما وقد يكون الحكم الذي قيل فيه: أمرنا، أو من السنة، من سنن الأفعال لا الأقوال، وقد يقولون ذلك إيجازاً، أو لضيق المقام، وكثيراً ما يجيب العالم عن المسائل التي يعلم حديثها المرفوع ويحفظه بحروفه بقوله: من السنّة كذا، لما ذكرنا من الوجوه ولغيرها وهو ظاهر»[1].

والذي يؤكّد أنّ خبر أنس ليس مجرد سنة كما يدعي المستشرق، بل سنة ثابتة عن النَّبيّ ﷺ أنّ خبر أنس هذا قد رواه مرفوعاً جماعةٌ عنه قالوا فيه: قال النَّبيّ ﷺ، كما في البيهقي ومستخرج الإسماعيلي وصحيح أبي عوانة وصحيح ابن حبان والدرامي والدارقطني[2].

والذي يؤكد أن خبر أنس سنة ثابتة عنه ﷺ ما روي عن أم سلمة: «أن النَّبيّ ﷺ لما تزوجها أقام عندها ثلاثة أيام وقال: إنه ليس بك هوان علىٰ أهلك فإن شئت سبعت لك وإن سبعت لنسائي»[3].

---

(1) القاسمي: قواعد التحديث 146. تحقيق البيطار، ط/ 2 مطبعة البابي الحلبي 1961.

(2) الشوكاني: نيل الأوطار 6/ 370 دار الجيل بيروت 1973.

(3) أخرجه مسلم (الرضاع/ 12) ، وأبو داود في سننه (كتاب النكاح ، باب المقام عند البكر) وابن ماجة (كتاب النكاح، باب الإقامة علىٰ البكر والثيب).

الثالث: قوله: «ومن الممكن جداً أن يتعارض حديث ما مع السُّنّة» مستشهداً علىٰ ذلك بعبارة نقلها من كتاب (التوضيح علىٰ التنقيح) لصدر الشَّريعة. جاء فيها: «هذا الحديث مخالف للقياس والسُّنة والإجماع»، قول فاسد.

فكأنَّه فهم من هذه العبارة إمكان تعارض الحديث مع السُّنة، ومن ثم فهما شيئان متغايران. وجولدتسيهر لو دقّق النَّظر في كلام صاحب العبارة لما قال ما قال.

والحديث الذي يصفه صدر الشريعة بأنه: مخالف للقياس والسنة والإجماع هو حديث (المصرّاة) وهو حديثٌ مشهورٌ في كتب أصول الفقه. والتصرية كما قال الشافعي: «هي ربط أخلاف الشاة أو الناقة وترك حلبها حتىٰ يجتمع لبنُها فيكثرَ فيظنّ المشتري أن ذلك عادتها فيزيد في ثمنها لما يرىٰ من كثرة لبنها»، وبصرف النظر عن صحة مخالفة هذا الحديث للقياس والسنة والإجماع أو بطلانه ـ وقد أطال الشوكانيُّ النظرَ في ذلك ويمكن لمن شاء الاستزادة الرجوع إلىٰ نيل الأوطار[1] ـ فإنَّ صدرَ الشريعة نفسَه يشرح ذلك بقوله: «ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أنَّ تقديرَ ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالىٰ: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله ﷺ: «**من أعتق شقصاً له في عبد قُوّمَ عليه نصيبُ شريكه إن كان موسراً**»، وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد علىٰ وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين»[2].

وها أنت ترىٰ أنَّ تعارض حديث ما مع السُّنة لا يحتمل إلَّا معنىٰ واحداً وهو اختلاف حديث مع حديث آخر. والأحاديث التي ظاهرها الاختلاف

---

(1) الشوكاني: نيل الأوطار 5/ 327.

(2) صدر الشريعة: التوضيح علىٰ التنقيح 2/ 253 المطبعة الخيرية 1322 هـ.

قسمان: أحدهما ما أمكن الجمع بينهما، فيتعين ويجب العمل بهما. والثاني: ما لا يمكن الجمع بينهما بوجه، فإن علمنا أحدهما ناسخاً قدمناه، وإلا عملنا بالراجح. ووجوه الترجيح متعددة. فقد يكون الترجيح باعتبار السند وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار أمر خارج، هذه أربعة أنواع. وقد أفاض الحازمي في الكلام علىٰ وجوه الترجيح في كتابه (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ)[1]، ولا يكاد يخلو كتاب في أصول الفقه من مبحث للتعارض والترجيح، وتكفي الإشارة إلىٰ ذلك هنا حيث لا يحتمل المقام أكثر من هذا.

الرابع: قوله: «يميز ابن المهدي بين ثلاثة فقهاء أعلام: سفيان الثوري، والأوزاعي، ومالك بن أنس بقوله: الأوّل كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السُّنّة. والثاني كان إماماً في السُّنَّة وليس بإمام في الحديث، وكان مالك إماماً فيهما جميعاً. وبنفس الطريقة قيل عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة: إنّه كان صاحب حديث وصاحب سنة» ، دليلٌ آخر فاسدٌ يسوقه جولد تسيهر في معرض الدفاع عن وجهة نظره وهي أنّ السّنةَ شيء والحديث شيءٌ آخر. والحقيقةُ إنّ هذا الرجل لا يفهم ما يقرأ وإليك بيان هذه الشبهة:

الخبر نقله الزرقاني في شرحه علىٰ الموطأ[2]، وفيه يميّز ابن مهدي عبد الرّحمٰن أبو سعيد البصري (ت 198 هـ) بين الأئمة الثلاثة المذكورين، وهو ابن مهدي لا ابن المهديّ كما توهم جولد تسيهر.

والمعنىٰ الذي يريده ابن مهدي من أن سفيان الثوري كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنة أيّ أنه كان محدّثاً غير فقيه، وهذا هو المعروف من

---

(1) الحازمي: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ ص 11-23 تعليق راتب حاكمي ط/ 1 ، حمص.1966.

(2) الزرقاني: شرح الموطأ 1/ 4 القاهرة 1310 هـ.

حـال الثـوري الـذي كـان يعـد أمـير المـؤمنين في علـم الحـديث[1]. وكـذلك الأوزاعي، فالمشهور عنه كونه فقهياً صاحبَ مذهب، قال الذهبي: «كان أهـلُ الشام ثم أهل الأندلس علىٰ مذهب الأوزاعي مدة من الدهر، ثم فني العارفون به وبقيَ منه ما يوجد في كتب الخلاف»[2]، وكان من أهـل الروايـة، وقـد روىٰ عنه خلقٌ كثيرٌ، ولم يبلغ درجة الإمامة في الحديث كأحمد والثـوري والبخـاري، وغيرهم وهو المقصود من كلام ابن مهدي. وأما قولُه إنّ مالكاً كان إماماً فـيهما جميعاً، فذلك هو المشهور من حال الإمام مالك رضي الله عنـه فقـد كـان إمامـاً فقهياً صاحب مدرسة فقهية كبيرة مشهورة يتمذهب بفقهه خلقٌ كثيرٌ، وفـضلاً عن ذلك فهو إمام في الحديث لا يجارىٰ، وقد شُهِدَ له بـذلك[3]. يقـول الإمـام الذهبي: «وقد اتفق لمالك مناقب ما علمتها اجتمعـت لغـيره، إحـداها: طـول العمر، وثانيتها: الذهن الثاقب والفهم وسعة العلم، وثالثها: اتفاق الأئمة عـلىٰ أنه حجّة صحيح الرواية، ورابعتها: تجمُّعهم علىٰ دينه وعدالته واتباعه الـسنن، وخامستها: تقدمه في الفقه والفتوىٰ وصحة قواعده»[4].

وخلاصة الكلام في هـذا المقـام أن جولدتـسيهر لا يريـد أن يـسوّي بـين الحديث والسنة، باذلاً في ذلك ما وسعه في التقاط عبـارات وجمـل ظاهرهـا أن الحديث والسنة متغايران فيحسب أن تلك تنفـع شـواهد عـلىٰ صـحة دعـواه، وهي في الواقع لا تنفع إلَّا أن تكون شاهداً علىٰ سوء فهمـه. وكأنـه يريـد بهـذا التفريق أنّ السنةَ هي مـا وضـعه المـسلمون مـن قواعـد ابتـدعوها ألزمـوا بهـا أنفسهم وجعلوها في مصافّ القرآن والحديث النبـويّ وهـي لا تتعـدىٰ كونهـا

---

(1) الذهبي: تذكرة الحفاظ 1/ 203-207 ط/ 3 حيدر آباد 1376 هـ.

(2) المصدر السابق 1/ 182.

(3) المصدر السابق 1/ 207-212.

(4) المصدر السابق 1/ 212.

ابتكاراً واختلافاً ليس لها رصيد من الأدلة الشرعية، وبصنيعه هـذا يـشكّك في السنّة باعتبارها مصدراً تشريعياً له أكبر الأثر في الفقه الإسلامي.

(7)

يقول جولد تسيهر: «وكان علىٰ الجماعة الإسلامية طاعـة الـسنة الجديـدة وتوقيرها كما كان يفعل العرب الوثنيون بسنن أسلافهم، والمفهـوم الإسـلامي للسنة عبارةٌ معَدَّلَةٌ من الآراء العربية القديمة، لذلك يقول النَّبيّ: لتتبعن سـنن من كان قبلكم..» .

❁ ❁ ❁

طاعة المسلمين للسنة لا تماثل طاعة عرب الجاهلية لـسنن أسـلافهم مـن وجهين:

الأول: طاعة المسلمين للسنة هي طاعة للرسول الكريم لقوله تعالىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء:59]. قال الشاطبي: «والرّدُّ إلىٰ الله هو الردُّ إلىٰ الكتاب، والرّدُّ إلىٰ الرسول ﷺ هو الرّدُّ إلىٰ سنته بعد موته»[1]، وقال تعالىٰ:

﴿ فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ ﴾ [النور: 63]، وقال: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾[النساء: 80]، وقـال: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ ﴾[الحشر: 7].

الثاني: طاعة عرب الجاهلية لسنن أسلافهم هي طاعة تقتضيها طبيعة الانتماء للأسلاف بصرف النظر عن كونها سنن حقٍّ أو باطلٍ. ولذلك عكفوا

---

(1) الشاطبي: الموافقات 4/ 14 بتعليق عبد الله دراز، دار المعرفة ط/ 2 بيروت 1975 م.

علىٰ عبادة الأوثان لأنهم وجدوا آباءهم لها عابدين، فيقصّ تبارك وتعالىٰ خبرهم في كتابه العزيز: ﴿ قَالُواْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَـٰبِدِينَ ﴾ [الأنبياء: 53]. ﴿ قَالُواْ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [الشعراء: 74]، ﴿ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ﴾ [لقمان: 21]، ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ۝ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾ [الزخرف: 22-23].

ومن هنا يظهر لك فساد قول جولد تسيهر إن طاعة المسلمين للسنة الجديدة كانت بنفس الطريقة التي كان يتبعها الجاهليون في طاعة سنن أسلافهم، وهو يرمي بذلك إلىٰ أنّ توقيرَ المسلمين للسنّة وتعظيمَها هو نوعٌ من التعصّب، ويشبه صنيعُهم في ذلك صنيعَ الجاهليين الذين يتعصّبون لسنن أجدادهم بشكل مقيت، ولا يحقّ لهم مخالفة تلك السنن ولا الخروج عليها قيد شبرٍ وإلاّ كان فعلهم ذلك هو الجحود بعينه. وفاته أن التعصُّبَ للحقِّ غير التعصُّبِ للباطل.

وقوله: «والمفهوم الإسلامي للسنة عبارة مُعَدّلَةٌ من الآراء العربية القديمة» فساده أظهر. وهو فضلاً عن غرابة هذا الكلام لم يحسن أن يدّلِّلَ عليه. ولعلّه يريد أن الإسلام أبقىٰ علىٰ بعض الأمور التي تعارف عليها العرب قبله بعد أن نظّمَها لهم، وهو ما يفتأ يذكره المستشرقون.

فهذا جوستاف لوبون يقول في (حضارة العرب): «ومثل ذلك شأن محمد الذي عرف كيف يختار من نظم العرب القديمة ما كان يبدو أقومها، فدعمها بنفوذه الدّينيّ، ولكنّ شريعة محمّد لم تنسخ جميع العادات التي قامت مقامها»[1]. وتلك الأعراف أو العادات التي أبقىٰ عليها الإسلام محددة تماماً،

(1) لوبون: حضارة العرب ص 382 ترجمة عادل زعيتر، ط/ 4 مطبعة البابي الحلبي.

وهي لا تبلغ عشر معشار التشريعات الإسلامية، وهي مع ذلك لم يبق الإسلام عليها إلّا بشرطٍ، وهو ألاّ تخالفَ دليلاً شرعياً ولا قاعدةً من قواعده الأساسية. يقول صاحب كتاب (أصول الفقه الإسلامي): «ولهذا وجدنا الشارعَ الحكيمَ يُقِرُّ الكثيرَ من الأمور التي تعارفها العربُ قبل الإسلام بعد أن نظّمَها لهم، كالبيع، والرَّهْنِ، والإجارة، والسَّلم، والقِسامة، والزواج، ومراعاة الكفاءة بين الزوجين، وفرض الدّية علىٰ عاقلة القاتل، وبناء الإرث، والولاية، في الزواج علىٰ العصبة، ولا يلغي منها إلّا الفاسد والضار الذي لا يصلح للبقاء كالربا والميسر ووأد البنات وحرمان النساء من الميراث»[1].

وأما استدلاله بقوله ﷺ بما ستكون عليه حالُ أمته من مضاهاة اليهود والنصارىٰ والتشبه بهم، واللام في (لتتّبعنّ) للتأكيد. والحديث يقتضي مخالفة المشركين والنهي عن التشبه بهم. يقول ابن تيمية في (اقتضاء الصراط المستقيم): «فأخبر أنه سيكون في أمته مضاهاة لليهود والنصارىٰ وهم أهل الكتاب، ومضاهاة لفارس والروم وهم الأعاجم. وقد كان ﷺ ينهىٰ عن التشبّه بهؤلاء وهؤلاء وليس هذا إخباراً عن جميع الأمة بل قد تواتر عنه أنه قال: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرة علىٰ الحق حتىٰ تقوم الساعة» ، وأخبر ﷺ: «أن الله لا يجمع هذه الأمة علىٰ ضلالة» ، و «أنّ اللهَ لا يزال يغرس في هذا الدين غرساً يستعملهم فيه بطاعته» ، فعلم بخبره المصدّق أن لابد أن يكونَ في أمته قومٌ متمسكون بهديه الذي هو دين الإسلام محضاً، وقومٌ منحرفون إلىٰ شعبة من شعب دين اليهود أو إلىٰ شعبة من شعب دين النصارىٰ، وإن كان الرّجُلُ لا يكفر بهذا الانحراف، بل قد لا يفسق أيضاً، بل قد يكون الانحراف كفراً، وقد يكون فسقاً وقد يكون سيئة، وقد يكون خطأً. وهذا

(1) زكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي ص 193 منشورات جامعة قار يونس بنغازي 1979.

الانحراف أمر تتقاضاه الطباع، ويزينه الشيطان»[1].

فها أنت ترىٰ ـ يرحمك اللهُ ـ فسادَ استدلاله إذ ليس في الحديث ما يستدلّ به علىٰ ما قال، وهكذا شأنُ هؤلاء القوم دائماً يلقون الكلامَ علىٰ عواهنه وقلّما يُدَلّلونَ عليه، وإذا استدلوا جاءوك بدليل فاسد.

(8)

يقول جولدتسيهر:

«والمقصود حقيقة بالحدثِ البدعةُ السياسيّةُ، أي الانشقاق السياسي».

❁ ❁ ❁

وهذا قولٌ غير منضبطٍ، ووجه بطلانه أنّ البدعة في الاصطلاح - كما سنرىٰ فيما بعد - هي: «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه» ذكر ذلك الشَّاطبي في (الاعتصام)، وقَصْرُهَا علىٰ البدعة السياسيةِ خطأ ظاهر. ولكونها طريقةً في الدين مخترعة؛ أي: ليس لها أصول شرعية، تشمل كلّ ضروب الحدث في الدين من عبادات وغيرها وتمسّ كلَّ أشكال النظم الإسلامية من سياسة واقتصاد واجتماع وأخلاق، لأنّ الأصل في كل هذه المسائل الأدلة الشرعية.

والأعجب من كل هذا أنّ جولدتسيهر لم يجهل ذلك، فقال بعد بضعة أسطر:

«وفي الواقع استخدمت كلمة (الحدث) منذ فترة مبكرة بمعنىٰ الابتداع في العبادة «فها أنت ترىٰ كيف أن آخر كلامه يهدم أوّلَه، وهكذا يضيع القارئ بين قوله تارة «والمقصود حقيقته» وقوله تارة أخرىٰ: «وفي الواقع»، وكأن الحقيقة والواقع ضرتان لا تجتمعان.

---

(1) ابن تيمة:اقتضاء الصراط المستقيم ص 6، تحقيق حامد الفقي ط/ 2 مطبعة السنة المحمدية 1950.

وكل ما يريد أن يصل إليه هو أنه نتيجة للخلاف السياسي الذي بذرت بذوره وُضِعَتْ هذه الأحاديثُ حسماً لفوضىٰ قد تحدث.

(9)

يقول: «وطبقاً لهذا القول حرّمَ النَّبيّ المدينةَ فلا يُقْطَعُ شجرُها، ومَنْ أحْدَثَ فيها حَدَثاً لَعَنَهُ اللهُ والملائكةُ والناسُ أجمعون» ويشير في هامش كتابه عند قوله هذا إلىٰ رواية البخاري (كتاب الاعتصام، باب إثم من آوىٰ محدثاً)، ثم يخلص في متن كتابه إلىٰ أن عبارة (ومن آوىٰ محدثاً) قبل اللعن عبارة مقمحة فكأنه يريد أن يبين أن اليد عبثت بالحديث أو هو من قبيل الاضطراب في الرواية.

❁ ❁ ❁

ليأذن لي القارئُ الكريم أن أقفَ به هنا هنيهة لأذكره بمسألة حديثية غابت عن جولدتسيهر. كما أن جهل الكثيرين بها ـ ممن ليست لهم دراية بهذا العلم الشريف ـ أوقعهم في خطأ جسيم. وهذه المسألة هي: زيادة الثقات. ومذهب الجمهور من الفقهاء وأهل الحديث قبول زيادة الثقة، حكاه الخطيب البغدادي في (الكفاية)[1]. وقد قسّم ابن الصلاح ما ينفرد به الثقة إلىٰ ثلاثة أقسام:[2]

1- أن يقع مخالفاً منافياً لما رواه سائر الثقات فهذا حكمه الردّ وهو الشاذ.

2- أن لا يكون فيه منافاة ومخالفة أصلاً لما رواه غيره، كالحديث الذي تفرّد برواية جملته ثقةٌ ولا تَعَرّضَ فيه لما رواه الغيرُ بمخالفة أصلاً فهذا مقبول.

3- ما يقع بين هاتين المرتبتين مثل زيادة لفظ في حديث لم يذكرها سائر من رواه.

---

(1) الخطيب البغدادي: الكفاية في أصول الرواية ص 425 حيدر آباد الدكن 1357 هـ.

(2) ابن الصلاح: المقدمة ص 112 تحقيق عبد الرّحمٰن عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة ط/ 1، 1969.

والحديث الذي نحن بصدده أخرجه البخاري في موضعين من صحيحه:

الأول: جاء في كتاب الاعتصام، باب إثم من آوىٰ محدثاً: «حدثنا موسىٰ بن إسماعيل حدثنا عبد الواحد حدثنا عاصم قال: قلت لأنس: أحرم رسول الله ﷺ المدينة ؟ قال: نعم ما بين كذا إلىٰ كذا لا يقطع شجرها، ومن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله وملائكته والناس أجمعين. قال عاصم: فأخبرني موسىٰ بن أنس أنه قال: أو آوىٰ مُحْدِثاً».

الثاني: جاء في كتاب فضائل المدينة، باب حرم المدينة: «حدثنا أبو النعمان قال حدثنا ثابت بن يزيد قال: حدثنا عاصم أبو عبد الرّحمٰن الأحول عن أنس رضي الله عنه عن النَّبيّ ﷺ قال: المدينة حَرَمٌ من كذا إلىٰ كذا، لا يُقْطَعُ شجَرُها ولا يُحْدَثُ فيها حَدَثٌ، من أحْدَثَ فيها حدثاً فعليه لعنة الله وملائكته والناس أجمعين».

وحديث أنس هذا أخرجه مسلم في (كتاب المناسك).

يقول العيني في (عمدة القارئ)[1]: «و هذه الزيادة ـ يعني قوله: أو آوىٰ محدثاً ـ صحيحة إلَّا أن عاصماً لم يسمعها من أنس» ، كما أنه هذه الزيادة جاءت في خطبة علي بن أبي طالب التي ذكرها جولدتسيهر بعد ذلك.

(10)

جاء في خطبة علي بن أبي طالب التي أوردها جولد تسيهر: «المدينة حرمٌ ما بين عَيْر إلىٰ كذا» . ثم يشير في الهامش رقم (69) إلىٰ أن ثمة رواية أخرىٰ فيها: المدينة حرم ما بين عَيْر وثَوْر. وَذِكْرُ جبل ثور، وهو ليس بالمدينة، حيّر المفسرين مما جعلهم يؤولون ذكره في الحديث» .

❁ ❁ ❁

---

(1) العيني: عمدة القارئ 10: 228.

وخطبة علي بن أبي طالب هذه أخرجها الشيخان وغيرهما، ورواية مسلم هي التي جاء فيها: المدينة حرم ما بين عير وثور. وأما رواية البخاري ففيها: المدينة حرم ما بين عير إلىٰ كذا.

ولا أنكر أن ذكر جبل (ثور) هنا حيّر العلماء. يقول العيني في عمدة القارئ نقلاً عن المنير: «والظاهر أن البخاري أسقطها عمداً لأن أهل المدينة ينكرون أن يكون بها جبل يسمىٰ ثوراً، وإنما ثور بمكة. فلما تحقّق عند البخاريّ أنه وهم أسقطه، وذكر بقية الحديث، وهو مقيّد يعني بقوله «من عير إلىٰ كذا» إذ البداءة يتعلق بها حكم فلا يترك لإشكال سنح في حكم النهاية» . انتهىٰ. وقد أنكر مصعب الزُّهري وغيره هاتين الكلمتين أعني عيراً وثوراً وقالوا: ليس بالمدينة عير ولا ثور. وقال مصعب: عير بمكة. ومنهم من ترك مكانه بياضاً إذ اعتقدوا الخطأ في ذكره وقال أبو عبيد: كان الحديث من عير إلىٰ أحد. (قلت أي العيني): اتفقت روايات البخاري كلها علىٰ إبهام الثاني ووقع عند مسلم إلىٰ (ثور). وقال عياض: لا معنىٰ لإنكار عير بالمدينة فإنه معروف. وفي المحكم والمثلث: عير اسم جبل بقرب المدينة معروف»[1].

وهذه الحيرة التي وقع فيها أهل الحديث والتي حسب جولدتسيهر أنها مَطِيّةٌ للطعن في الحديث وإن لم يصرّح بذلك، تدلّ في حقيقة الأمر علىٰ عظم اهتمام أهل الحديث ودقة نظرهم وكثرة تَحَرِّيْهم، ولولاهم لما كان لمثل جولدتسيهر أن ينتبه إلىٰ ذلك، ثم إنّ البخاريَّ بأسقاطه كلمة (ثور) واستبدال لفظة كذا بها حرص علىٰ الدراية، وبذكر مسلم لها حرص علىٰ الرواية، لأنها هكذا وردت، وقد شاركه في روايتها غيره من أصحاب السنن كأبي داود في سننه (كتاب المناسك، باب حرم المدينة) فهو رضي الله عنه لم يشأ حذف هذه اللفظة لمجرد أنه لم يعلم بوجود جبل في المدينة اسمه جبل (ثور) غير المشهور

(1) المصدر السابق والصفحة والجزء.

بمكة. ثم إن هنالك جبلاً في المدينة اسمه جبل ثور بالفعل.

يقول الفيروز في قاموسه: «وثور جبل بالمدينة، ومنه الحديث الصحيح (المدينة حرم ما بين عير إلىٰ ثور). وأما قول أبي عبيد بن سلام وغيره من الأكابر الأعلام: إن هذا تصحيف والصواب إلىٰ أحد، لأن ثوراً إنما هو بمكة، فغير جيد، لما أخبرني الشجاع البعلي الشيخ الزاهد عن الحافظ أبي محمد عبد السلام البصري: أن حِذَاء أُحُدٍ جانحاً إلىٰ ورائه جبلاً صغيراً يقال له: ثور، وتكرّر سؤالي عنه طوائف من العرب العارفين بتلك الأرض فكل أخبرني أن اسمه ثور. ولما كتب إليّ الشيخ عفيف الدين المطري عن والده الحافظ الثقة قال: إن خلف أُحُد عن شماليه جبلاً صغيراً مدوّراً يسمىٰ ثوراً يعرفه أهل المدينة خلفاً عن سلف»[1].

(11)

جاء في الهامش: «وفي رواية أخرىٰ لم يأت ذكرٌ للمدينة في الصحيفة». وقد أحال جولد تسيهر علىٰ سنن الدرامي.

❁ ❁ ❁

وهو يعني هنا الصحيفة التي جاء ذكرها في خطبة علي رضي الله عنه التي رواها إبراهيم التيمي عن أبيه، وقد سبق ورودها كاملة في ترجمة المتن، إلَّا أن جولدتسيهر كعادته لا يتحرىٰ الدقة والصواب. فما أخرجه الدرامي في سننه (كتاب الديات، باب لا يقتل المسلم بالكافر) جاء فيه: عن أبي جحيفة قال «قلت لعلي: ياأمير المؤمنين هل علمت شيئاً من الوحي إلَّا ما في كتاب الله ؟ قال: لا. والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلَّا فهماً يعطيه الله لرجل في

(1) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادة (ثور).

القرآن، وما في هذه الصحيفة. قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل، وفكان الأسير، وأن لا يقتل مسلم بمشرك» . وخبر أبي جحيفة هذا أخرجه البُخَاريُّ في صحيحه مرتين. مرة في (الكتاب العلم، باب كتابة العلم) ومرة أخرىٰ في (كتاب الجهاد، باب فكان الأسير)، وأخرجه الترمذي في سننه (كتاب الديات، باب ما جاء لا يُقْتَلُ مُسلم بكافر)، والنسائي في (كتاب القسامة، باب سقوط القود من المسلم للكافر)، وابن ماجة (كتاب الديات، باب لا يقتل مسلم بكافر) وثمة فرق بين رواية أبي جحيفة ورواية إبراهيم التيمي. فالأولىٰ يسأل فيها أبو جحيفة علياً رضي الله عنه، والثانية يذكر فيها إبراهيم التيمي عن أبيه خطبة لعلي ومحتوىٰ الصحيفة في كلتا الروايتين واحد، وإن جاء في جواب علي لأبي جحيفة مختصراً، فحسب جولدتسيهر أن عدم ذكر المدينة في خبر أبي جحيفة يدفعه للطعن في كلتا الروايتين، وهو واهم في حسبانه هذا إذ فاته أن الراوي قد يكتفي بذكر بعض الحديث الطويل. وللخطيب البغدادي في اختصار الرواية كلام مفيد أنقله بإيجاز:[1]

(1) ـ إذا كان فيما حُذِفَ من الخبر معرفةُ حكمٍ، وشرطٍ، وأمرٍ، لا يتمّ التعبّد والمراد بالخبر إلَّا بروايته علىٰ وجهه، فإنه يجب نقله علىٰ تمامه، ويحرم حذفه، لأنّ القصد بالخبر لا يتمّ إلَّا به فلا فرقَ بين أن يكونَ ذلك تركاً لنقل العبادة كنقل بعض أفعال الصلاة، أو تركاً لنقل فرض آخر هو شرطٌ في صحة العبادة كترك نقل وجوب الطهارة، ونحوها. وعلىٰ هذا الوجه يُحملُ قولُ مَن قال: لا يحلُّ اختصار الحديث.

(2) ـ إذا كان المتروك من الخبر متضمناً لعبارة أخرىٰ وأمراً لا تعلق له بما رواه وليس شرطاً فيه جاز للمتحدث رواية الحديث علىٰ النقصان وحذف بعضه، وقام ذلك مقام خبرين متضمنين عبارتين منفصلتين لا تعلق

(1) الفيروز آبادي: القاموس المحيط. مادة (ثور).

لأحدهما بالأخرىٰ.

(3) ـ يجوز للمحدِّث أن يرويه ناقصاً لمن كان قد رواه له من قبل تاماً إذا غلب علىٰ ظنه أنه حافظٌ له بتمامه وذاكرٌ له. فأما إن خاف نسيانه والتباس الأمر عليه لم يجز أن يرويه له إلَّا كاملاً. وكذا إن رواه مرةً تاماً ومرة ناقصاً وخاف أن يُتّهَمَ بأنه زادَ في الخبر ما لم يسمعه، أو أنه نسي في الثاني لقلة ضبطه وكثرة غلطه وجب عليه أن ينفي هذه الظنة عن نفسه.

(4) ـ وإن كان النقصان من الحديث شيئاً لا يتغير به المعنىٰ كحذف بعض الحروف والألفاظ والراوي عالمٌ واعٍ محصِّلٌ لما يغيّر المعنىٰ وما لا يغيره من الزيادة والنقصان، فإنّ ذلك سائغٌ له علىٰ قول من أجاز الرواية علىٰ المعنىٰ دون من لم يجز ذلك.

فها أنت ترىٰ ـ يرحمك الله ـ كيف أن المحدِّثين ضبطوا هذه المسألة ولم يتركوها كيفما اتفق كما قد يظنُّ من لا شأن له بهذا العلم.

والذي يوضح هذا في موقفنا هنا ما أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الديات، باب إيقاد المسلم بالكافر) عن قيس بن عباد قال: انطلقت أنا والأشتر إلىٰ عليٍّ عليه السلام، فقلنا: «هل عَهَدَ إليك رسولُ الله ﷺ شيئاً لم يعهده إلىٰ النَّاس عامة ؟ قال: لا. إلَّا ما في كتابي هذا. قال مسدّد: قال: فأخرج كتاباً، وقال أحمد: كتاباً من قراب سيفه، فإذا فيه: «المؤمنون تكافأ دماؤهم، وهم يدٌ علىٰ من سواهم، ويسعىٰ بذمتهم أدناهم، ألا لا يقتل مؤمنٌ بكافرٍ، ولا ذو عهد في عهده. من أحدث حدثاً فعلىٰ نفسه، ومن أحدث حدثاً أو آوىٰ محدثاً، فعليه لعنة الله وملائكته والناس أجمعين».

يقول جولدتسيهر: «إن سلطانَ السُّنةِ باعتبارها مبدأ فعالاً في حياة المسلم قديمٌ قِدَمَ الإسلام، وفي نهاية القرن الأول وُضِعَت القاعدةُ التي تقول بأن: «السنة قاضية علىٰ القرآن، وليس القرآنُ بقاضٍ علىٰ السنة» ، وفضلاً عن ذلك، فإنَّ مقارنة الشواهد المأخوذة من فترات زمنية مختلفة تقود إلىٰ استنتاج أنّ السلطةَ الممنوحةَ للسنة ـ مع الأخذ في الاعتبار الآراء النظرية للدوائر الدينية ـ قد تزايدت باستمرار مع الزمن» .

❁ ❁ ❁

لسان حال هذا الرجل يقول: إنّ السنةَ غُلِّبَت علىٰ القرآن لهوىٰ في نفوس المتعصبين، وفي ذلك خلق لمجال خصب يرتع فيه الوضّاعون. فالظاهر أن جولدتسيهر فهم من قولهم: السنة قاضية علىٰ القرآن هو تغليب للسنة وتقديمها علىٰ القرآن، وليس الموضوع كما حَسِبَ.

وتزايد الاهتمام بالسنة يقابله اهتمام مماثل بمصادر التشريع الأخرىٰ، وهذا طبيعي حدوثه حتىٰ في العلوم، فهي تبدأ بسيطة ثم تنظّم وتوضع في أصولٍ وقواعدَ، كذلك السُّنّة، ابتداءً من جمعها وتدوينها وانتهاءً بأستنباط الأحكام الشرعية منها باعتبارها مصدراً مهماً من مصادر التشريع.

يقول السيوطي في (مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة): «وأخرج ـ أيّ البيهقي ـ عن مكحول قال: القرآن أحوجُ إلىٰ السنة من السنة إلىٰ القرآن. أخرجه سعيد بن منصور. وأخرج عن يحيىٰ بن أبي كثير قال:السنةُ قاضيةٌ علىٰ الكتاب وليس الكتاب قاضياً علىٰ السنة. أخرجه الدّارمي وسعيد بن منصور. قال البيهقي: ومعنىٰ ذلك أنّ السنة مع الكتاب أقيمت مقام البيان عن الله كما قال الله: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: 44] لا أنّ

شيئاً من السنن يخالف الكتاب. قلت: والحاصل أن معنىٰ احتياج القرآن إلىٰ السُّنّة أنها مبينة له ومفصّلة لمجملاته، لأن فيه لوجازته كنوزاً تحتاج إلىٰ من يعرف خفايا خباياهم فيبرزها و ذلك هو المنزّلُ عليه ﷺ، وهو معنىٰ كون السُّنّة قاضية عليه، وليس القرآنُ مبيناً للسنة ولا قاضياً عليها، لأنها بيّنةٌ بنفسها إذ لم تصل إلىٰ حدِّ القرآن في الإعجاز لأنها شرح له وشأن الشرح أن يكون أوضحَ وأبينَ وأبسطَ من المشروح»[1].

ويقول الشاطبي في (الموافقات): «إن قضاء السُّنّة علىٰ الكتاب ليس بمعنىٰ تقديمها عليه وإطراح الكتاب... فمعنىٰ كونِ السنةِ قاضيةً علىٰ الكتاب أنها مُبَيِّنَةٌ له»[2].

وتزايد الاهتمام بالسنة لأنها نصّت علىٰ أحكام كثيرة لم ترد في القرآن. قال الشاطبي: «إن الأستقراء دلّ علىٰ أنّ في السنة أشياءَ لا تحصىٰ كثرةً، لم ينصّ عليها في القرآن، كتحريم نكاح المرأة علىٰ عمتها أو خالتها، وتحريم الحُمر الأهلية، وكلِّ ذي ناب من السباع، والعقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلمٌ بكافر»[3].

وبهذا يتضح أنَّ الاهتمامَ المتزايد بالسنة لم يكن عبثاً وكيفما اتفق، وإنما لأسباب أظهرناها.

(13)

يقول جولد تسيهر: «وقول مكحول (ت 112 هـ) يبيّن أنّ حريةَ الاختيار كان مسموحاً بها في العهود الأولىٰ في التطبيق العملي للسنة. وفي حديثٍ أنّ النَّبيّ قال لرجل لم يكن قادراً علىٰ أن يَمْهَر زوجه: «التمس ولو خاتماً من

(1) السيوطي: مفتاح الجنة ص 43-44، ط/ 3، منشورات الجامعة الإسلامية بالمدينة 1979.

(2) الشاطبي: الموافقات 4/ 10.

(3) المصدر السابق 4/ 16.

حديد» . لأن المهر عامل مهم في العقد بين الزوجين، وإن تعليم الزوجة بعضاً من آيات القرآن يكفي لكي يكون مهراً. ويصرّح مكحول دون تردد بأنّ حكمَ الرسول لا يمكن بأية حال أن يكون قاعدةً مقبولةً علىٰ وجه العموم. والشأن نفسه عند الزُّهري (ت 124 هـ) الذي يصرّح في حرية بأن حكم الرسول ﷺ متساهل للغاية فيما يتصل بأحكام الصوم، ولا يمكن أن يؤخذ كسابقة بل يؤخذ علىٰ أنه خصيصة للرسول. وهذا الأمر جعل العلماء يستغلون هذه الملاحظات فيما بعد عندها حاولوا أن يكبحوا الهوس نحو السنة أو الولع بها الذي بلغ درجة السخف».

❁ ❁ ❁

الخبران اللذان أشار اليهما جولدتسيهر ليس فيهما ما يشير إلىٰ هوس المسلمين نحو السنة لدرجة السخف كما يدّعي، وليس فيهما ما يستغلّه العلماءُ فيما بعد لضبط هذا الهوس، وما الهوس إلَّا في عقل جولدتسيهر، فهو لا يفتأ يبحث عن كلّ ما يمكن استغلاله للطعن في السنة النبوية، وليته أفلح ولو مرة واحدة.

فأمّا الخبرُ الأول الذي أشار إليه فهو في سنن أبي داود كما قال في الهامش، وهو فضلاً عن ذلك مخرّج في الصحيحين (البخاري: كتاب فضائل القرآن، باب القراءة عن ظهر قلب) و(مسلم: كتاب النكاح، باب الصداق)، وأما تصريح مكحول الذي اعتمد عليه وهو قوله: «ليس ذلك لأحد بعد رسول الله» فلا يوجد إلَّا عند أبي داود.

وهذا من فقه مكحول وهو تابعيٌّ يؤخذ من قوله ويردّ عليه. يقول الشوكاني: «والحديث ـ أي حديث سهل المذكور ـ يدلّ علىٰ جواز المنفعة صداقاً ولو كانت تعليم القرآن» .

والخبر الثاني نقله جولد تسيهر من سنن أبي داود، كما أشار إلىٰ ذلك،

وأصل الخبر مخرّج في الصحيحين أيضاً (البخاري: كتاب الصوم، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان) وليس فيهما تصريح الزُّهري الذي ذكره هذا المستشرق، لذلك فإنني أنقل الخبر وزيادة الزُّهري من سنن أبي داود:

«عن أبي هريرة قال: أتىٰ رجل النَّبيّ ﷺ فقال: هلكت: فقال: ما شأنك ؟ قال: وقعت علىٰ إمرأتي في رمضان، قال: فهل تجد ما تعتق رقبة ؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً ؟ قال: لا. قال: اجلس. فأُتِيَ النَّبيّ ﷺ بعرق فيه ثمر. فقال: تصدّق به. فقال يا رسولَ الله، ما بين لابتيها أهلُ بيتٍ أفقرُ منّا، فضحك رسول الله ﷺ حتىٰ بدت ثناياه. قال: فأطعمه إياهم» . وقال أبو داود: «حدثنا الحسن بن عليّ، ثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن الزُّهري بهذا الحديث بمعناه، زاد الزُّهري: وإنما كان هذا رخصة له خاصة، فلو أن رجلاً فعل ذلك اليوم لم يكن له بدّ من التكفير».

وهذا يقال فيه ما قيل في رأي مكحول، والموضوع من موضوعات الخلاف بين الفقهاء يرجع إليه في الكتب التي تعنىٰ بهذا الشأن. والعبارة التي نقلها جولد تسيهر عن الزُّهري – في الترجمة الإنجليزية – مُحَرَّفَةٌ عن العبارة كما هي في الأصل المنقول عنه.

فهل من الهوس أن يعمل المسلمون بمثل هذه السنن حتىٰ يراه جولد تسيهر ذريعة للعلماء المسلمين تدفع لضبط هذا الهوس وكبح جماحه؟ وهل في هذين الأثرين اللذين نقلهما ما يخدم غرضه؟!.

(14)

يعرّفُ جولدتسيهر السنة المتواترة بأنها: «السنة المتميّـزة بسلـسلة متـصلة من الرواة» .

❁ ❁ ❁

وهذا تعريفٌ إسميّ كما يقول المناطقة، والتعريف من أخطر المباحث التي تجري فيها المناظرة، وهو موطن من مواطن الخطأ. والتعريف الذي جاء به هنـا تعريف فاسد، وقبل أن نعرضَ لفساده هنالك خطوة ينبغي أن نخطوها، وهـي أوّلُ خطوة تقـع في ترتيـب المنـاظرة في التعريـف، وهـي: هـل نَقَـلَ صـاحِبُ التعريفِ تعريفَه الذي ذكره أم جاء به من عنده؟

وجولدتسيهر لم يُشِر إلىٰ أن تعريفه منقول، والذي يؤكد هـذا أن تعريـف المتواتر عند أهل الحديث وهم أصحاب هذا الشأن مغـاير تمامـاً لمـا ذكـر ـ كـما سنرىٰ بعد ـ فبقي بعد ذلك أنه جاء بهذا التعريف من عنده، وإذا تحقّـقَ هـذا لم يبق لنا إلَّا مناقشته في شروط صحة التعريف، وهي أربعة كما هو مشهور:

1- أن يكون جامعاً لكلِّ فَرْدٍ من أفراد المعرَّف لئلا يتوهّم أن بعضَ أفـرادِ المعرَّفِ ليست منه.

2 - أن يكون مانعاً من دخول فردٍ من غير المعرّف فيه.

3 - ألا يستلزم المحال: كالدور، والتسلسل، واجتماع النقيضين.

4- أن يكونَ التعريفُ أجلىٰ من المعرَّف ليكونَ أوضحَ وأيسرَ عند العقل، وليكونَ ذلك موصّلاً إلىٰ الغرض المقصود من التعريف، وهو إيـضاح المعـرَّف للسامع.

فها أنت ترىٰ أنه لم يأت بثلاثة من هذه الشروط، وهـي: الأول، والثـاني،

والرابع. فأمّا الأوّلُ لأنّ المتواترَ ـ بتعريفه عند أهل الحديث ـ لا يندرج ألبتة تحت هذا التعريف، وأما الثاني فلأن هذا التعريف لا يمنع أخبار الآحاد المتصلة كالصحيح والحسن من الدخول فيه، وأما الثالث فلأنه لم يحقّق المقصودَ منه، ولأنه ليس بأوضح من المعرّف.

وإليك تعريف المتواتر في الاصطلاح:

المتواتر عند الأصوليين[1]: هو (خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره)، فلفظة (خبر) كالجنس للمتواتر والآحاد، و (جماعة) احتراز عن خبر الواحد، و (مفيد للعلم) احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم فإنه لا يكون متواترا، و(بنفسه) احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل، أو دَلّ قولُ الصادق علىٰ صدقهم، و(بمخبره) احتراز عن خبر جماعة أفاد العلم بخبرهم لا بمخبره فإنه لا يسمىٰ متواترا.

والمتواتر عند المحدثين[2]: هو (ما نقله مَن يحصل العلمُ بصدقهم ضرورةً، بأن يكونوا جماعةً لا يمكن تواطؤهم علىٰ الكذب، عن مثلهم من أوّله إلىٰ آخره) أو هو (ما رواه عن استناد إلىٰ الحس دون العقل المصرف عدد أحالت العادة تواطؤهم علىٰ الكذب فقط، أو رووه عن مثلهم من الابتداء إلىٰ الانتهاء ومستند رواية منتهاهم الحسُّ أيضاً). وشروط التواتر في التعريفات المذكورة يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة إلىٰ حَدٍّ يمنع معه تواطؤهم علىٰ الكذب.

2- أن يكونوا عالمين بما أخبروا به لا ظانين.

3- أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط.

---

(1) الآمدي: الأحكام 1: 220

(2) انظر ، القاسمي: قواعد التحديث ص 146.

4- أن يكون علمهم مستنداً إلىٰ الحس، لا إلىٰ دليل العقل.

هذا هو تعريف التواتر في الاصطلاح وشروطه، فانظر مقدار بعد جولد تسيهر عن ذلك.

(15)

ويقول هذا المستشرق:

«ومما تجدر ملاحظته عموماً أنّ رفع السُّنَّة إلىٰ مكانة تستوي فيها مع القرآن في التشريع أخذت تتزايد أكثر فأكثر في الاستدلال، فكلّ ما حَكَمَ به النَّبيّ ﷺ في أمورٍ دينية ـ وهو ما يعرف في المصطلح الشرعي بسنن الهدىٰ ـ هو حكمٌ بأمر الله، أُوحِيَ إليه كما لو أنه القرآن، أو كما يبدو للمؤمنين أنّ جبريلَ نزل به من عند الله.

وهذا المصدرُ الإِلهيُّ للأحكام الحديثية والتطبيقات النبوية لم يؤخذ بالتسليم في العهود الأولىٰ، دليل ذلك قول عمر بن عبد العزيز لعروة بن الزبير: «اعلم ما تقول» .... إلَّا أن هذه الشكوك تبددت مع تطور فكرة ألوهية الحديث في القرنين الثاني والثالث. وفي منتصف القرن الثاني حسم محمد بن الحسن الشيباني مشكلة ما إذا كانت أحكام السنة تَنْسَخُ أحكام القرآن بقوله: «ونسخ الكتاب بالسنة المشهورة التي تقبلها العلماء بالقبول جائز» ولم ير الشافعي هذا الرأي مثيراً، ويدافع ابن قتيبة عن فكرة ألوهية مصدر السنة، ويقدّم لذلك الأسباب.

❁ ❁ ❁

هنا عدة مسائل تحتاج إلىٰ بيان:

أولاً: القول بأنَّ السنةَ وحيٌ من الله، وأقلُّ مرتبةٍ من القرآن، صرّح به

القرآن نفسه ولم يختلقه المسلمون كما يريد جولدتسيهر أن يوهمنا، لقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ [الحشر: 7].و (ما) هنا من صيغ العموم، والآية وإن نزلت في حادثة خاصة إلّا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو مشهور عند الأصوليين.

ولقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: 3].ويفهم من ذلك أن السنة النبوية كالوحي المنزّل في الاستدلال، ذكر ذلك أغلب المفسرين.

ولقوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: 31] وقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب: 36] وقد نزلت هذه الآية في تزويجه ﷺ زينباً من زيد بن حارثة. وقد عصت زينب أمر الرسول ﷺ لها بنكاحه أول الأمر، ثم استجابت طاعة لأمر الرسول ﷺ بعد نزول هذه الآية.

ولقوله تعالىٰ: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: 63] ولقوله تعالىٰ: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: 21] والتأسي يكون في الفعل والترك. فأمّا التأسّي بفعل الغير فهو أن تفعلَ مثل فعله علىٰ وجهه من أجل فعله، وأمّا التأسّي في الترك: فهو تَرْكُ مثلِ ما تَرَكَ الآخر من الأفعال علىٰ وجهه وصفته من أجل أن تُرِكَ ولا يخفىٰ وجهُ ما فيه من القيود.

وأما المخالفة فتكون في القول والفعل. فالمخالفة في القول: ترك امتثال ما اقتضاه القول. وأما المخالفة في الفعل: فهو العدول عن فعل مثل ما فعله الغير مع وجوبه.

والكلام عن شروط التأسي والمخالفة والمتابعة مبسوط في كتاب

(الإحكام في أصول الأحكام) للآمدي. لمن أراد التوسع.

ولقوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ [النساء: 59] ولا معنىٰ لطاعة الرسول هنا إلَّا طاعة أقواله وتقريراته وهي مجموع سنته، ولو كان المقصود بطاعة الرسول ﷺ طاعة الله لما كان لهذا العطف معنىٰ ولكان ضرباً من التكرار.

ولقوله تعالىٰ: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: 65].

ثانياً: قول عمر بن عبد العزيز لعروة بن الزبير: «اعلم ما تقول» لا يعني أنّ عمر لم يسلّم بأنّ السنة شكل من أشكال الوحي ألبتة، وهو ما أراد أن يوهمنا به هذا المستشرق. والحديث سبق تخريجه في موضعه من النص المترجم. والأمر من عمر ظاهره أنه طلب من عروة أن يتثبت في قوله، وقد جاء في (المنهل العذب المورود في شرح سنن أبي داود) لمحمود السبكي: «قال الرافعي: لا يحمل مثله علىٰ الاتهام ولكن المقصود الاحتياط والاستثبات، ليتذكّر الراوي ويجتنّبَ ما عساه يعرض له من نسيان أو غلط» . انتهىٰ فهو تنبيه من عمر لعروة ليتحقق مما يقول وكأنه استبعاد لإخبار عروة بنزول جبريل بدون الإسناد فأغلظ عليه في ذلك مع عظم جلالته، إشارة إلىٰ مزيد الاحتياط في الرواية لئلا يقع في محذور الكذب علىٰ رسول الله ﷺ، وإن لم يتعمّده، فلما أسند عروة الحديث إلىٰ بشير قنع به عمر»[1].

ولعل عمر أنكر ذلك من عروة لأنه لم يبلغه الخبر، ومن لم يبلغه الخبر لم يكلّف به.

ثالثاً: قوله: «ولم ير الشافعي هذا الرأي..» يُشْعِرُ بأنّ الشافعيَّ لا يرىٰ

(1) السبكي: المنهل العذب المورود 3/ 291 ط/ 1، مطبعة الاستقامة 1351هـ.

نسخَ القرآن بالسنة. وليس الأمر كذلك. ولو نقل كلامَ الشافعيِّ برمّته من المصدر الذي أحال عليه وهو كتاب (الإتقان) للسيوطي لكفانا مؤونة الردّ عليه. وقول الشافعي الذي أشار إليه كما في (الإتقان): «وقال الشافعي: حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسُّنَّة»[1]، ومن هذا يظهر لنا جلياً أن الشافعي من القائلين بنسخ القرآن بالسُّنّة مع اشتراط وجود العاضد.

رابعاً: قوله: «ويدافع ابن قتيبة عن فكرة ألوهية مصدر السنة» . وابن قتيبة في (تأويل مختلف الحديث) لا يدافع عن ألوهية مصدر السنة بقدر ما يفصّل المسألة. يقول ابن قتيبة: «وإذا جاز أن يُنْسَخَ الكتابُ بالكتاب وجاز أن يُنْسَخَ الكتابُ بالسّنةِ، لأن السنة يأتيه بها جبريل عليه السلام عن الله تبارك وتعالىٰ فيكون المنسوخ من كلام الله تعالىٰ الذي هو قرآن، بناسخ من وحي الله عزّ وجلّ الذي ليس بقرآن. والسنن عندنا ثلاث: سنة أتاه بها جبريل عليه السلام، وسنة أباح الله له أن يسنَّها وأمره باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخّصَ فيها لمن شاء علىٰ حسب العلّة والعذر، كتحريمه الحرير علىٰ الرجال وإذنه لعبد الرّحمٰن بن عوف فيه لعلّة كانت به.

السنة الثالثة ما سنّه لنا تأديباً، فإن نحن فعلناه، كانت الفضيلة في ذلك وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله»[2].

وابن قتيبة لم يستوعب هنا في تفصيله، ويمكن الرجوع في ذلك إلىٰ كتب أصول الفقه عند الكلام عن أفعال النَّبيّ ﷺ وأقسامها.

---

(1) السيوطي: الاتقان 2/ 21 ط 3 ، البابي الحلبي 1951.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث 195-199 تحقيق زهري النجار. مكتبة الكليات الأزهرية 1966.

(16)

يصف جولد تسيهر اهتمام المسلمين بالسنة بأنه ضرب من الهوس أو الولع الذي بلغ درجة السخف وأنّ المسلمين كانوا يجهدون أنفسهم في تتبع السنن وكان غاية ما يطمع فيه أحدهم أن يقال عنه: أحيا السنة. يقول:

«كما أخذ التشبّهُ بالسّلف - وهم أولئك الذين تربّوا علىٰ يد النَّبيّ ﷺ، وكانوا به يقتدون - يتزايد أكثر فأكثر، وبالتدريج أصبح نَعْتُ الرّجُلِ بأنه سلفيٌّ (أي المتشبه بالسلف) أسمىٰ علامات الإكبار في المجتمع الصالح.

والنظر للحياة بهذه الصورة أنجب قطعاً المتعصبين للسنة الذين كان همّهم البحث عن الأدلة الشرعية في عادات النَّبيّ ﷺ وأصحابه، والبحث عن المناسبات لتطبيقها خوف النسيان. كما كان غاية المنال في أعين السلف الأتقياء والحكام أن يُنْعَتَ أحدُهم بأنه أحيا سنة الأولين.

ولا يفهم الفقيهُ المسلمُ من البدعة إلّا البدعةَ العمليّةَ، أيّ كلّ ما يُعْمَلُ علىٰ غير مثالٍ من عهد الرّسُول ﷺ وأصحابه، ولا سيما في الدِّينِ، أو أيّ شيء لم يُطَبّق في عهد الرّسولِ ﷺ، بالإضافة إلىٰ بدعةِ العقيدةِ التي لم ترتكز علىٰ أصولٍ حديثيةٍ. والموقفُ المتعصِّبُ والمبالغُ فيه نحو السنة، وحتىٰ في أكثر الأمور ابتذالا، يُقَابَلُ بتعصُّبٍ مماثلٍ للبدعة.

ومن المعلوم أن المغالين في المحافظة علىٰ القديم يرفضون كلَّ جديد، كشرب القهوة وتعاطي التبغ بالإضافة إلىٰ الطباعة، وما يأتي علىٰ هذه الشاكلة. والفقهاء المسلمون لم يوفقوا تماماً حتىٰ اليوم لاستعمال السّكين والشوكة. وهذا الموقف يرجع أصلُه إلىٰ صرامة أسلافهم وصلابتهم، والحكمِ الصّارمِ الذي جاء في الحديث ضِدّ البدعة نشأ عن هذه الدوائر.

وكلُّ شيءٍ لم يكن معروفاً بالممارسة أو الاستعمال إبّان تلك الفترة يجب أن يوسَمَ بالبدعةِ، ومن هذا البابِ لم تنجح سُبُلُ الرَّاحَةِ الممكنةِ للحياة اليومية في الظهور عند قوم تعوّدوا علىٰ وضع اجتماعي بدائي، لذلك فإن استعمال المناخل والأشنان في التنظيف، واستعمال الموائد وغيرها يُصَنّفُ في قائمة أقدَمِ البدعِ التي ظهرت بعد زمان محمد ﷺ. ولما وجب تعديل مفهوم البدعة ليتلائم مع متطلبات العصور، ظهر التفريق بين البدعة الحسنة أو البدعة المحمودة، والبدعة السيئة أو البدعة المذمومة، حتىٰ إنّ مالك بن أنس روىٰ قولَ عمرَ في صلاة التراويح: «نعمت البدعة هذه» ، ثم يأتي الشافعي ليصوغ التفريق المذكور لتوّه بين البدعة المحمودة والبدعة المذمومة بشكل واضح بقوله: «المحدثات من الأمور ضربان أحدهما: ما أُحْدِثَ يخالف كتاباً أو سنةً أو أثراً أو إجماعاً فهذه البدعة الضلالة، والثانية: ما أُحْدِثَ من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا، وهذه محدثة غير مذمومة» . ووجود هذا التمييز ـ علىٰ الرغم من أنه لم يكن في شكل نظري دقيق ـ يستلزم نصّاً شرعياً، ووجد ذلك في قول النَّبيّ ﷺ: «من سنّ سنةً حسنةً.. ومن سنّ سنةً سيئةً..» وهذه العبارة - يعني الحديث - تقتضي ظهور سنن جديد إلىٰ آخر الزمان والمطلوب قليل من التحرر الفكري لأولئك الرجال لكي يجيزوا أشياء مناقضة للإسلام كلياً تحت شعار البدعة الحسنة» .

❁ ❁ ❁

هذا الكلام يعجّ بالأوهام والأغاليط، والناظرُ فيه يُدْرِكُ تماماً أنّ صاحبه لا يعرف معنىٰ البدعة، إما لجهل منه بمرامي الكلام، أو لقصد الطعن والهدم وهو ما صرح به في آخر كلامه.

وقبل أن أبدأ في مناقشته أضع بين يديّ الناظر في هذه التعليقات مقدمةً بسيطةً في البدعة ومعناها وأقسامها وأحكامها، إقتضاها المقام لبيان فساد كلام هذا المستشرق:

أولاً: البدعة لغة وشرعاً:

أبدع الشيء وابتدعه: اخترعه. وأصل مادة (بدع) للاختراع على غير مثال سابق، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [البقرة: 117] أيّ مخترعها من غير مثال سابق متقدم، وقوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف: 9]، أي ما كنتُ أوّلَ من جاء بالرسالة من الله، بل تقدمني كثير من الرسل. ويقال: ابتدع فلانٌ بدعةً يعني ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق[1].

والبدعة في الشرع: «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه»[2]، وهذا علىٰ رأي من لم يُدْخِل العادات في معنىٰ البدعة وهو الذي أختاره الشاطبيُّ في كتابه (الاعتصام)، وهو ما نراه في الرد علىٰ جولد تسيهر أيضاً.

ثانياً: أقسام البدعة

تنقسم البدعة إلىٰ فعلية وتركيّة من جهة، وإلىٰ حقيقية وإضافية من جهة أخرىٰ.

فأما الجهة الأولىٰ وهي انقسامها إلىٰ فعلية وتركيّة فقد يقع الابتداع بنفس الترك تحريماً للمتروك، أو غير تحريم، فإنّ الفعلَ مثلاً قد يكون حلالاً بالشرع فيحرمه الإنسانُ علىٰ نفسه بالحلف، أو يتركه قصداً بغير حلف. فهذا التركُ إما أن يكونَ لأمرٍ يُعْتَبَرُ مثلُه شرعاً أو لا. فإنّ كان لأمرٍ يُعْتَبَرُ فلا حَرَجَ فيه، كالذي يُحَرِّمُ علىٰ نفسه الطعامَ الفلاني من أجل أنه يضرّه في جسمه أو عقله أو دينه، وما أشبه ذلك، وكالذي يمنع نفسَه من تناول اللحم مخافةَ أن يهيجَ عليه مرضَ الكُلىٰ فلا مانع عندئذ من الترك، أو كالذي ترك ما لا بأس به مخافة الوقوع فيما به بأس

(1) الشاطبي: الاعتصام 1/ 36 المكتبة التجارية، مصر.

(2) المصدر السابق 1: 37.

كترك الاستمتاع بما فوق الإزرار من الحائض خشية الإتيان، وكترك المتشابه حذراً من الوقوع في الحرام. وأما إذا كان التركُ لأمر لا يعتبر شرعاً، فهذا الترك إما أن يكون تديُّناً من التاركِ أو لا فإذا كان يَظُنُّ أنه يتديّنُ بهذا الترك فقد ابتدع، وإذا ترك لغير تدّين كأن يحرِّمَ علىٰ نفسه حلالاً وهو عابث، فهذا ليس ببدعة ولا يسمىٰ صاحبه مبتدعاً، ولكن يسمىٰ عاصياً بتركه ما أحلّ الله.

وأما الجهة الثانية فانقسامها إلىٰ حقيقية وإضافية، فالحقيقية ما كان الابتداع فيها من جميع وجوهها كالتقرّب إلىٰ الله تعالىٰ بالرهبانية وترك الزواج مع وجود الداعي إليه وفقد المانع الشرعي كرهبانية النصارىٰ المذكورة في قوله تعالىٰ: ﴿ وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ ﴾ [الحديد: 27] وكالطواف بغير البيت كالأضرحة والوقوف علىٰ غير عرفة ووضع الهياكل علىٰ القبور، وتعليق الشموع والمصابيح حول الأضرحة إلىٰ غير ذلك من المخترعات التي لم يقم عليها دليلٌ لا باعتبار جملتها ولا باعتبار تفصيلها، فهي بدع حقيقية لا يصحُّ التقرّبُ بها إلىٰ الله تعالىٰ، ومن تقرّب بها فقد تقرّب إلىٰ الله بما لم يشرع.

وأمّا البدعةُ الإضافيةُ فهي التي لها شائبتان: إحداهما لها من الأدلة متعلقٌ فلا تكون من تلك الجهة بدعة، والأخرىٰ ليس لها متعلق إلّا مثل ما للبدعة الحقيقية، مثل صلاة الرغائب، وهي صلاة بهيئة معينة، وصلاة ليلة النصف من شعبان، ووجه كونها إضافية مشروع وهو الصلاة، ولكن كيفيتها غير مشروعة وهي ما يقع فيه الابتداع، أي أنها مشروعة باعتبار ذاتها، مبتدعة باعتبار ما عرض لها كأن يخصّصَ المرءُ يوماً بعينه للصوم مثلاً، فالصوم مشروع ولكن ما عرض له من تخصيص يوم بعينه إبتداع، ومثل ذلك أيضاً الآذان للعيدين أو الكسوف. فالآذان من حيث هو قربةٌ، وباعتبار كونه للعيدين أو الكسوف بدعة وهكذا. والمبتدِعُ بدعةً إضافية قد خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً وهو يرىٰ أنّ الكلَّ صالحٌ.

ثالثاً: أحكام البدعة

لا خفاء أن البدع مذمومة من جهة النظر والنقل معاً:

أما النظر فمن وجوه:

1- قد عُلِمَ بالتجارب والخبرة السّارية في العالم أنَّ العقولَ غير مستقلة بمصالحها دون الوحي. فالابتداع مضادٌ لهذا الأصل لأنه ليس له مستند شرعي، فلا يبقىٰ إلّا ما ادّعوه من عقل.

2- إن الشريعة جاءت كاملة لا تحتمل الزيادة ولا النقصان لقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]، والمبتدع إنّما محصولُ قوله بلسان حاله أو مقاله: إنّ الشريعة لم تتمّ وأنه بقي منها أشياء يجب أن يستحب استدراكها. ومن ابتدع بدعة يراها حسنة فقد زعم أنّ محمداً خان الرسالة.

3- إنّ المبتدع قد نزل نفسه منزله المضاهي للشارع، حيث شرع شرائع جديدة ما أنزل الله بها من سلطان.

4- إنّ الابتداع اتباعٌ للهوىٰ، لأن العقلَ إذا لم يكن متّبِعاً للشرع لم يبق له إلّا الهوىٰ والشهوة.

وأما وجوه ذم البدعة نقلاً، فعديدة، نكتفي منها بحديثين عن رسول الله ﷺ.

الأول: قوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ»[1]

والثاني: قوله: «أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشرّ الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة»[2].

---

(1) أخرجه البخاري في (كتاب الصلح)، ومسلم في (الأقضية).

(2) أخرجه مسلم في صحيحه وابن ماجة في سننه. وزاد النسائي: وكل ضلالة في النار وهي زيادة صحيحة.

والحكم علىٰ المبتدعة يختلف حسب حال البدعة نفسها بقول الشاطبي: «إن القيام عليهم بالتثريب والتنكيل أو الطرد أو الإبعاد أو الإنكار هو بحسب حال البدعة في نفسها من كونها عظيمة المفسدة في الدين أم لا، وكون صاحبها مشتهراً بها أو لا، وداعياً إليها أو لا، ومستظهراً بالاتباع وخارجاً عن النَّاس أو لا، وكونه عاملاً بها علىٰ جهة الجهل أو لا، وكلٌّ من هذه الأقسام له حكم اجتهادي يخصّه، إذ لم يأت في الشرع في البدعة حدّ لا يزاد عليه، ولا ينقص منه كما جاء في كثير من المعاصي»[1].

والآن لنعد إلىٰ جولدتسيهر وشبهاته.

قوله: «كما كان غاية المنال في أعين السلف الأتقياء والحكام أن ينعت أحدُهم بأنه أحيا سنة الأولين» ، فيه نوعٌ من التسفيه وضربٌ من الإيهام. فأمّا التسفيهُ، فإنّ الرّجُلَ يريد أن يقول إنّ غاية تقوىٰ السلف الصالح أن يوصَفَ أحدُهم بأنه أحيا سنة وذلك أبعد ما يريد وأكبر ما يطمع فيه، ويكفيه ذلك لكي يبوئه مكانةً عاليةً عند النَّاس، وهذا غيرُ صحيحٍ لأن غايةَ التقوىٰ كسبُ رضوانِ الله والابتعادُ عما يسخطه، فالمسلم علىٰ وجه العموم يتحرّىٰ السنةَ أنىٰ كانت فهي ضالته لأنها ستدخله الجنة باعتبارها مجموعة أحكام وفضائل تفضي إلىٰ الخير في الدنيا وتقود إلىٰ الجنة في الآخرة، فهو لا يتتبع السنن ويتحراها لكي يكبر في أعين النَّاس ويقال: فلان كذا أو كذا، فهذا ضربٌ من الرياء لا يرتضيه المسلم التقيُّ فضلاً عن السلف الصالح وهم الذين تربّوا في ظلال النبوّة وكنفها من قريب، أو بعيد، ولكنه يتبع السنة عملاً بقوله ﷺ: «فإنه من يعش منكم بعدي فسيرىٰ اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوّا عليها بالنواجد...»[2].

---

(1) الشاطبي: الاعتصام 1: 175.

(2) أخرجه أبو داود (كتاب السنة) وابن ماجة في مقدمة سننه.

وأما الإيهام ففي قوله: «سنة الأولين» فهذا يشمل سننَ كلِّ من عاش قبلهم مسلمين كانوا أو كافرين، وهو تعبير غير دقيق منه، وإن كان يريد سنة من عاشوا قبلهم من المسلمين، فالأولىٰ أن يقول: «سنة نبيهم» وإلاّ فإنَّ سننَ الأوائل من المسلمين لا تعدو غيرها من السنن إلَّا إذا كانت هي سنن النَّبيِّ الكريم.

وقوله: «بالإضافة إلىٰ بدعة العقيدة التي لم ترتكز علىٰ أصول حديثية» يفهم منه أن هنالك بدعاً ترتكز علىٰ أصول شرعية من قرآن أو سنة، وهذا غير صحيح لأن تلك لا تسمىٰ بدعاً بحال من الأحوال إلَّا من قبيل التسمية اللغوية.

وقوله: «والموقف المتعصب والمبالغ فيه نحو السنة، وحتىٰ في أكثر الأمور ابتذالاً، يقابل بتعصب مماثل للبدعة» ، غير سليم، لأن العكس هو الصحيح، إذ لا تقوم البدعُ إلَّا بهجر السنن، وهذا مشاهَدٌ في أحوال المسلمين منذ عهود الإسلام الأولىٰ وحتىٰ يومنا هذا. أما محاولة هذا المستشرق الإدّعاء بأن البدعةَ هي ردٌّ طبيعيٌّ نتج عن التعصب المفرط للسنة فمحاولة يائسة، ثم هو مطالَبٌ بالدليل، فهل من دليل ؟ كالعادة، لا.

«ومن المعلومَ أنّ المغالين في المحافظة علىٰ القديم يرفضون كل جديد، كشرب القهوة وتعاطي التبغ...إلخ» . تسميته البن والتبغ والطباعة بدعاً غير صحيح لأن تعريف البدعة لا ينطبق عليها فهي ليست طرقاً في الدين مخترعة يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد. فمن هذا الذي يتعبد بتعاطي التبغ ؟ وسبب فساد فهم جولدتسيهر أنه ظن أنّ امتناع بعض النَّاس فقهاء كانوا أو عوام عن تعاطي التبغ أو شرب القهوة لأنها من البدع، وهذا غير صحيح كما بيّنا، لأن من يمتنع عن تعاطي الدخان فلأنه يراه إمّا حراماً أو مكروهاً للضرر المترتب عليه لتناوله فضلاً عن إضاعة المال في ما لا ينفع، لا لأنه يراه من البدع. وكذلك شرب القهوة فمن لا يتعاطاها فلأنه يراها متلفة لأعصاب متناولها، والشارع الحكيم ينهي عن كل ما من شأنه ألا يحفظ النفسَ أو العقلَ

أو النَّسْلَ أو المالَ أو الدّينَ، وهي الضروريات الخمس المعروفة. وكذلك الشأن في استخدام السكاكين والأشواك وغيرها فلا يخرج مخرج البدعة. وما هو الموقف العقلي الكامن في عدم استعمال السكين والشوكة ؟ وهل يحق أن ينعتَ هذا بأنه موقفٌ عقلي! أظنه إطلاق الكلام علىٰ عواهنه كالعادة. وقوله: «وكل شيء لم يكن معروفاً بالممارسة أو الاستعمال إبّان تلك الفترة يجب أن يوسم بالبدعة» فاسد، لأن ذلك لا يقتضيه تعريف البدعة الشرعي وإن اقتضاه المعنىٰ اللغوي للبدعة وهو الاختراع علىٰ غير مثال سابق، وكلامنا هنا لا يتعلق بهذا ولكن يتعلق بالمعنىٰ الشرعي أو الاصطلاحي.

وأما قوله: «استعمال المناخل والأُشنان في التنظيف، واستعمال الموائد وغيرها يصنف في قائمة أقدم البدع التي ظهرت بعد زمان محمد» ، فأصله موجود عند الغزالي في (إحياء علوم الدين): «ويقال أوّلُ ما ظهر من البدع بعد رسول الله ﷺ أربع: المناخل والأشنان والموائد والشبع»[1] وهذه جميعها لا تخرج مخرج البدعة الشرعية أيضاً وهي جميعها من المباحات، فالأشنان حَسَنٌ لما فيه من النظافة وهو أتمُّ في التنظيف، وكانوا لا يستعملونه ربما لأنه كان لا يعتاد عندهم أو لا يتيسّر. وأمّا المنخل فالمقصود منه تطييب الطعام وذلك مباح، وكذلك المائدة فتيسير للطعام وهي مباح، وأما الشبع فليس من البدع وإنما هو بلاء يبتلىٰ به المرء، فهو يهيج الأمراض في البدن وتصيبه السمنة، ومعنىٰ قولهم: «أول ما ظهر من البدع» ، أي أوّل ما اخترع علىٰ غير مثال، وتلك هي البدعة اللغوية.

وقوله: «ولمّا وجب تعديل مفهوم البدعة..» إلىٰ آخره. متحدثاً عن التفريق بين البدعة الحسنة والبدعة السيئة مستدلاً بقول عمر رضي الله عنه في صلاة التراويح: «نعمت البدعة هذه» ، لا ينفع للاستدلال لأن صلاة التراويح ليست ببدعة في الشريعة، بل هي سنة ثابتة، وقد صلاها النَّبيّ ﷺ مع الجماعة.

(1) الغزالي: الأحياء 1/ 126 وبذيله (المغنىٰ عن حمل الأسفار) للعراقي.

يقول ابن تيمية في (اقتضاء الصراط المستقيم): «أكثر ما في هذا تسمية عمر تلك بدعةً مع حسنها وهذه تسمية شرعية»[1].

وقوله: «ثم يأتي الشافعي ليصوغ التفريق المذكور لتوّه بين البدعة المحمودة والبدعة المذمومة بشكل واضح بقوله: المحدثات ضربان...» يحتاج إلىٰ بيان.

روىٰ البيهقي في (مناقب الشافعي) أنّ الشافعيّ رضي الله عنه قال: «المحدثات ضربان، ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً فهذه بدعة الضلالة، وما أحدث من الخير لا يخالف شيئاً من ذلك فهذه بدعة غير مذمومة»[2]. وعلىٰ هذا الاصطلاح بنىٰ شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام (ت 660 هـ) مذهبه في تقسيم البدعة، فيقول: «البدعة فعل لم يعهد في عصر رسول الله ﷺ، وهي منقسمة إلىٰ: بدعة واجبة، وبدعة محرّمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة. والطريق في معرفة ذلك أن تُعْرَضَ البدعةُ علىٰ قواعد الشريعة، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرّمة، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة»[3]، ويجعل مثال البدعة الواجبة الاشتغال بعلم النحو، وتدوين أصول الفقه والكلام في الجرح والتعديل، ومثال البدعة المحرّمة: مذاهب القدرية والجبرية والمرجئة والمجسمة، ومثال البدعة المندوبة: بناء القناطر والمدارس، ومنها كلُّ إحسان لم يعهد في العصر الأول، ومنها: صلاة التراويح والكلام في

---

(1) ابن تيمة: اقتضاء الصراط المستقيم ص 276.

(2) البيهقي: مناقب الشافعي 1/ 469 ط/ 1 تحقيق أحمد صقر، دار التراث القاهرة 1970.

(3) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام 2/ 204 مراجعة طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية 1968.

دقائق التصوف، ومثال البدعة المكروهة: زخرفة المساجد وتزويق المصاحف. ومثال البدعة المباحة: التوسع في اللذيذ من المآكل والمشارب والملابس والمساكن والجواب عن هذا ما ذكره الشاطبي: «إنّ هذا التقسيم أمرٌ مخترع لا يدلّ عليه دليل شرعيٌّ، بل هو نفسه متدافع، لأنّ من حقيقة البدعة أن لا يدلَّ عليها دليلٌ شرعيٌّ لا من نصوص الشرع ولا من قواعده، إذ لو كان هنالك ما يدلُّ من الشرع علىٰ وجوبٍ أو ندبٍ أو إباحة لما كان تمّ بدعة، ولكان العملُ داخلاً في عموم الأعمال المأمور بها أو المميّز فيها. فالجمع بين كون تلك الأشياء بدعاً وبين كون الأدلة تدلّ علىٰ وجوبها أو ندبها أو إباحتها جمع بين متنافيين. أما المكروه منها والمحرّم فمسلم من جهة كونها بدعاً، لا من جهة أخرىٰ.

إذ لو دلّ دليل علىٰ منع أمر أو كراهته لم يثبت ذلك كونه بدعة لإمكان أن يكون معصية، كالقتل والسرقة وشرب الخمر ونحوها»[1].

والناظر في تقسيم ابن عبد السلام يراه يخضع تماماً لما ذكره الشاطبي. فالبدعة التي اعتبرها واجبة فهي مصلحة مرسلة، وما اعتبرها محرّمة أو مكروهة إذا لم تكن من المعاصي التي دلّ عليها الدليلُ الشرعيُّ فهي بدعةٌ ولا خلاف، وما اعتبرها من البدع المندوبة أو المباحة فكلها تشهد لها الأدلة الشرعية أو قواعدها وليست ببدع، وإذا أُطلِقَ عليها اسم البدعة فلا تحتمل إلّا البدعة اللغوية كما في قولة عمر بن الخطاب السابقة في صلاة التراويح: «نعمت البدعة هذه» . وقوله بعد ذكر حديث النَّبيّ ﷺ: من سنّ سنة حسنة، «وهذه العبارة تقتضي ظهور سنن جديدة إلىٰ آخر الزمان» فهم فاسد للحديث، ووجه فساده من وجهين[2]:

الأول: قوله ﷺ: «من سنّ سنةً حسنة» الحديث. ليس المراد به الاختراع ألبتة، وإلاّ لزم من ذلك التعارض بين الأدلة القطعية إذا عُدَّ هذا الحديثُ من

---

(1) الشاطبي: الاعتصام 1: 191-192.

(2) انظر تفصيل الموضوع في المرجع السابق 1: 182

المقطوع به، وإذا عُدَّ أنه مظنونٌ فما تقدّم من الدليل علىٰ ذمِّ البدعة مقطوعٌ به كقوله ﷺ: «كلُّ بدعةٍ ضلالة» فيلزم تقديم القطعيِّ علىٰ الظنيِّ.

الثاني: المقصود بقوله ﷺ: «من سن سنة حسنة» أي من أحيا سنة ميتة أو مهجورة، وتدل علىٰ ذلك قصة الحديث. عن جابر رضي الله عنه قال: «كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار، فجاءه قوم حفاة عراة مجتابي النِّمار متقلدي السيوف، عامتهم من مُضَر. فتمعّر وجهُ رسول الله ﷺ لما رآهم من الفاقة. فدخل ثم خرج فأمر بلالاً فأذّن وقام، فصلىٰ ثم خطب، فقال: «يا أيها النَّاس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة» والآية التي في سورة الحشر «اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدّمت لغد» .

تصدّق رجل من ديناره، من درهمه، من ثوبه، من صاع برّه، من صاع ثمره، حتىٰ قال: ولو بشق ثمرة. قال: فجاءه رجل من الأنصار بصرّة كادت كفّه تعجز عنها، بل قد عجزت. قال: ثم تتابع النَّاس حتىٰ رأيت كومين من طعام وثياب، حتىٰ رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلّل كأنه مذهبة، فقال رسول الله ﷺ «من سنّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء. ومن سنّ سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزانهم شيء»[1].

فواضح أن السبب الذي جاء لأجله الحديث هو الصّدقة المشروعة وقد تجاهلها النَّاس حتىٰ ذكّرهم بها صنيع ذلك الصحابي، فاستبشر الرسولُ بصنيعه خيراً وقال: «من سنّ في الإسلام سنة حسنة» ، وهذه سنة ثابتة قبل صنع الصحابي.

إذن فالمقصود هو إحياء السنن المهجورة لا ابتداع سنن جديدة كما يدّعي

(1) أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب العلم 15 ، وكتاب الزكاة 69) ، وابن ماجة في مقدمة سننه والنسائي (كتاب الزكاة ، باب التحريض علىٰ الصدقة).

المستشرق. وهذه الدعوة الخبيثة لم يستطع أن يخفيها فأعلن عنها في آخر كلامه. فهل من التحرر الفكري إجازة أشياء ولو كانت مناقضة بشكل كلي للإسلام تحت البدعة الحسنة ! وهكذا حال هؤلاء النَّاس مهما حاولوا إخفاء حقيقة ما يرمون إليه فهم لابد مفضوحون.

تعليقات على الفصل الثاني

الأمويون والعباسيون

❁ ضحالة المعرفة بالمسائل الدينية في القرن الأول

اعلم أنَّ الخطأَ في التفكير يأتي من اعتباراتٍ مختلفةٍ تعرضُ للمفكّر فلا يلقي لها بالاً، وإن ظنّ في دَخِيْلَةِ نفسه أنه مُدْرِكُها ومراعيها. وَمِنْ تلك الاعتبارات الخطيرة ما يبدو من تحاملٍ ظاهرٍ في تفسير الكتّاب للنصِّ وتحليله، أو حتىٰ في انتقائه من بين طائفتين من النصوص. والتحاملُ والإقدامُ علىٰ الكتابة في موضوعٍ ما بفكرةٍ مسبقةٍ من الآفاتِ التي تَعْرُضُ للفكر فلا تبقىٰ فيه إلَّا صورةٌ باهتةٌ تَنِمُّ عن غلوٍّ شديدٍ و مكابرةٍ عظيمة، ولا تكشف إلَّا عن سطحية في التفكير و بلادة في الفهم.

والعجب من هؤلاء المستشرفين لا ينقضي، فهم يدّعون أنهم أصحابُ مناهج في التأليف، وأنّ المسلمين أجهلُ خلق الله بها. وهذا بلا ريب ادّعاء يفصح عن بعض حماقاتهم لسببين:

الأول: لأنّ المسلمين سبقوا غيرهم من الأمم في اكتشاف مناهج البحث العلمي، و هذه حقيقة يأنفون من ذكرها، و يتأذون من إعلانها. وحسب القارئ الكريم أن يعلم أن أسس النقد التاريخي، أو علم التاريخ الذي يدّعون أنهم أول من أصّل أصول سبقهم إليه المسلمون ولا سيما أهل الحديث. والقواعد التي وضعها لانجلوا وسينوبوس langlois et seignobos سنة 1898 م[1]، وعدّت في

(1) وهو تاريخ الطبعة الأولىٰ لكتابها المدخل إلىٰ الدراسات التاريخية. وقام بترجمته الدكتور عبد الرّحمٰن بدوي، وأضاف إليه نصين آخرين لبول ماس وكانت.

وقتها أعظم خطوة يخطوها علم التأريخ، و أخطر اكتشاف في النقد التـاريخي، لا تبلغ في واقع الأمر عشر معشار ما ضبطه المحدثون مـن قواعـد لنقـد النـصوص قبل أكثر من ألف سنة.

الثاني: لأنهم لم يطبّقوا هذه المناهج التي يتبجّحون بها صباح مساء علىٰ مـا كتبوا، وهم لو فعلوا ذلك لخرجوا بنتائج تختلف تماما عما وصلوا إليه مع مـا في هذه المناهج من قصور.

ثم إنّ انتقاء النصوص من مظانها للاستشهاد بها يستدعي نوعاً مـن الـوعي الخاص بتلك المظان خوف الوقوع في أحكامٍ باطلـةٍ مـن نفـيٍ وإثبـاتٍ أو تعمـيمٍ وتخصيصٍ. أمّا أن يتلقّف الباحثُ شواهدَه من هنا وهناك كحاطبِ ليلٍ لا يـدري ماذا احتطب، فهذا هو الضّلال بعينه. وأمّا رفـعُ الظنيّـات إلىٰ مَـصَافِّ اليقينيـات فذلك آفةُ الآفات لأنّ فيه امتهاناً كبيراً للعقل الإنساني. وأغلبُ أخطاء المستشرقين تأتي من هذه المواطن. يقول لانسون: «إنّ عيبَنا المـألوف هـو رَفْـعُ مـا تنتهـي إليـه دراساتنا من حقائقَ ناقصةٍ درجاتٍ في مراتب اليقين، بل رفعها أحيانا إلىٰ مـستوىٰ اليقين المطلق. وهكذا تـصبح الممكنـاتُ احـتمالاتٍ، والاحـتمالاتُ ترجيحـاتٍ، والتّرجيحـاتُ وقـائعَ واضـحةً، والفـروضُ حقـائقَ ثابتـة، ويمتـزج الاسـتنباط والاستقراء بالوقائع التي صدر عنها فـإذا بهـما في قـوة الملاحظـات المبـاشرة»[1]. والنتائج التي توصّل إليها جولدتسهير في هذا المقام أسفه مـن أن تنـسبَ لطالـب مبتدئ فضلا عن أستاذ يوصف بأنه أحد أعظم قادة الفكر الاستشراقي.

وليأذنَ القارئ الكريم لنا أن نستعرض سوياً ما يراه مـن أدلـة عـلىٰ قولـه بـأن المعرفة بالمسائل الدينية في القرن الأول كانت ضحلة وأنّ السببَ في ذلك عدم اكتمال التشريع في البلاد الإسلامية عامة، وفي المدينة خاصة. وها هي ذي أدلته علىٰ ذلك:

(1) لانسون، ومايه: منهج البحث في الأدب واللغة ص 419 ترجمة محمد مندور. نشر في آخر كتابه النقد المنهجي عند العرب. دار النهضة، مصر.

أ - جهل البصريين بزكاة الفطر.

ب - جهل المسلمين بكيفية أداء الصلاة.

ج - جهل الفاتحين بعناصر العبادة كلياً.

د - إمامة الموالي دليل علىٰ الجهل بأمور الصلاة.

هـ - جهل المسلمين بعدم جواز السلام علىٰ الله.

و - عدم تمييزهم بين القرآن يتلىٰ والشعر يلقىٰ.

ز - الجهل بمواقيت الصلاة.

ح - جهل الشاميين بأنّ الصلوات خمس.

وإليك بيان تهافتها واحدة فواحدة.

(أ) جهل البصريين بزكاة الفطر

استدلّ جولدتسهير علىٰ هذا بما رواه أبو داود و النَّسائي في سننهما، وفيهما: «خطب ابنُ عباس رحمه الله في آخر رمضان علىٰ منبر البصرة، فقال: أخرجوا صدقةَ صومكم فكأنّ النَّاس لم يعلموا، فقال: مَنْ هنا مِن أهل المدينة ؟ قوموا إلىٰ إخوانكم فعلموهم فإنهم لا يعلمون....» .

ووجوه فساد الاحتجاج بهذا الخبر سبعة:

1 - الإسناد الذي أخرجه أبو داود والنسائي من طريق حميد عن الحسن أن ابن عباس.. إلخ فيه انقطاع، حيث لم يتبث للحسن سماعٌ من ابن عباس. وقد جاء في كتاب المراسيل لابن أبي حاتم الرازي: «قال علي بن المديني: الحسن يسمع من ابن عباس، وما رآه قط، كان الحسن بالمدينة أيام كان ابن عباس بالبصرة»[1].

---

(1) الرازي، ابن أبي حاتم: كتاب المراسيل ص 33 تحقيق شكر الله قوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولىٰ 1977.

2 - أخرجه البيهيقي في سننه (4/ 168)، والنسائي «كتاب الزكاة، باب مكيلة زكاة الفطر» ، والدارقطني في سننه «كتاب الزكاة» من طريق محمد بن سيرين عن ابن عباس قال: «أمرنا رسول اله ﷺ أن نعطي صدقة رمضان....إلخ» وهذا سندٌ فيه انقطاع أيضاً، لأن ابن سيرين لم يسمع من ابن عباس. وقال ابن أبي حاتم في علله: «سألت أبي عن هذا الحديث، فقال: حديث منكر»[1]، وهذا السندُ فضلاً عن انقطاعه فإنه لم يأت فيه ذكرٌ لخطبة ابن عباس ولا لجهل البصريين بالزكاة.

3 - جاء في سنن البيهيقي (4/ 167): عن أيوب، قال: سمعت أبا رجاء(العطاردي) يقول: «سمعتُ ابنَ عبّاس يخطب علىٰ المنبر وهو يقول: في صدقة الفطر صاع من طعام» ، وهذا السند وإن كان متصلاً فإنه موقوف، ثم إنه ليس فيه ذكر لجهل البصريين بزكاة الفطر، ومتنه يختلف عن المتن موطن الاحتجاج.

4 - ويؤكّد ذلك ما أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار: حدثنا محمد بن عمر قال: حدثنا يحيىٰ بن عيسىٰ عن ابن أبي ليلىٰ عن عطاء عن ابن عباس ﷺ، قال: «أمرتُ أهلَ البصرة إذ كنت فيهم أن يَعْطُوا عن الصغير و الكبير والحرّ والمملوك مُدّين من حنطة»[2]، وهذا الأثر في مقدارِ الزّكاة كما هو ظاهر، و ليس في مشروعيتها.

5 - ذكر ابنُ سعد في طبقاته أسماء الصحابة الذين نزلوا البصرة فأوصلهم إلىٰ مائة وخمسين صحابيا، منهم: عمرانُ بن الحصين، أرسله عمرُ بن الخطاب لِيُفَقّهَ أهلَ البصرة[3]، وعبدُ الله بن المغفّل وكانت وفاتُه في آخر خلافة

---

(1) الزيلعي: نصب الراية 2/ 425 مطبوعات المجلس العلمي بالهند.

(2) الطحاوي: شرح معاني الآثار 2/ 47 مطبعة الأنوار المحمدية.

(3) ابن سعد: الطبقات 7/ 10 طبعة دار صادر.

معاوية، وكان أحدُ النفر الذين بعثهم عمر بن الخطاب إلىٰ أهل البصرة يفقهونهم[1]، ومنهم: أنس بن مالك، وعياض بن حماد، ومالك بن الحويرث، وسمرة بن جندب، والجارود بشر بن عمرو. وأما الفقهاء والمحدثون و التابعون من أهل البصرة من أصحاب عمر بن الخطاب فجعلهم ابن سعد في طبقات، وعددهم ثمانية وثلاثون، منهم: الأحنف بن قيس، وأبو أميّة مولىٰ عمر بن الخطاب.

وأما الطبقة الثانية التي روت عن عثمان وعليّ وطلحة والزبير وأبيّ بن كعب وأبي موسىٰ الأشعري ممن أقاموا بالبصرة فعددها ثمانية وعشرون، منهم: عمران بن حِطّان السّدوسيّ، ويزيد بن عبد الله بن الشّخير الذي كان يقرأ القرآن في المصحف حتىٰ يُغشىٰ عليه[2].

وبلد أقام به مثلُ هذا العدد الغفير من الصّحابةِ والفقهاءِ الأعلام لا يُعْقَلُ أن يكونَ أهلُه جاهلين بفرض زكاة الفطر.

6 - حسبُ زكاة الفِطْرِ شهرةً أن رسولَ الله ﷺ أمرَ مَن يخرجُ في بطون مكةَ منادياً بأدائها، فأخرج الحاكمُ في مستدركه عن عطاء عن ابن عباس أن الرسول ﷺ أمر صارخاً ببطن مكة ينادي: إنّ صدقةَ الفِطْرِ حقٌّ واجبٌ علىٰ كل مسلم...إلخ. وقال: «صحيح الإسناد و لم يخرجاه بهذه الألفاظ»[3].

7 - إنّ رسول الله ﷺ إذا بعثَ أميراً أو رسولاً كان مما يأمره به أن يعلّمَ النَّاس

(1) المصدر السابق 7/ 14.

(2) المصدر السابق 7/ 155.

(3) الحاكم النيسابوري: المستدرك علىٰ الصحيحين ص 410 طبعة حيدر آباد الدكن، الهند أخرجه أيضاً الترمذي. كتاب الزكاة، باب ما جاء في صدقة الفطر. من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. قال أبو عيسىٰ: هذا حديث غريب حسن.

أن الله فَرَضَ عليهم الزكاة[1]. وكذلك إذا أقبلَتْ عليه وفودُ العرب للبيعة مثل: وفود الأزد[2]، ووفد بني سعد بن بكر[3]، ووفد عبد القيس[4]، ووفد بهراء الذي أقام مع الرسول أياما تعلم أثناءها الفرائض[5]، حتىٰ إنه ﷺ كتب كتاباً لوفد غامد بيّن لهم فيه شرائعَ الإسلام[6].

والزكاة لفظٌ مجملٌ يحتاج إلىٰ بيان، ومِنَ البدَهِيِّ أن يَسْأَلَ الوفودُ النَّبيّ عن بيانه، ومن بيانه زكاةُ الفطر ومقدارها. فلم يبق إذاً لجهل البصريين وغيرهم بزكاة الفطر معنىٰ.

ومن مجموع ما ذكر يتبين للقارئ سذاجة وسطحية ما ذهب إليه جولد تسيهر.

(ب) جهل المسلمين بكيفية أداء الصلاة

يقول جولد تسيهر: «والجماعة نفسها ـ في السنوات الأولىٰ من وجودها ـ لم تنطبع في ذهنها كيفية أداء الصلاة مما دعا مالك بن الحويرث أن يقدّمَ لهم تطبيقاً عمليّاً للأفعال المصاحبة لهذه العبادة في المسجد».

وهذا استدلالٌ أفسدُ مما قبله، إذ لو أمعنَ النّظرَ في النّصِّ، وأعمَلَ فيه عقلَه لما قال ما قال. وها هو ذا بيان فساده من أوجهٍ ثلاثة:

حديث مالك بن الحويرث أخرجه البخاري في عدّة مواضع من صحيحه:

---

(1) انظر النسائي. كتاب الزكاة، باب إخراج الزكاة من بلد إلىٰ بلد. وفيه وصية الرسول صلىٰ الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل لما بعثه إلىٰ اليمن، وجاء فيها: فإن هم أطاعون فاعلمهم ان الله عز وجل قد افترض عليهم صدقة في أموالهم...

(2) ابن القيم: زاد المعاد 3/ 54 المطبعة المطرية.

(3) المصدر السابق 3/ 45

(4) المصدر السابق 3/ 29

(5) المصدر السابق 3/ 48

(6) المصدر السابق 3/45

الأول: في «كتاب الآذان، باب من صلىٰ بالناس وهو لا يريد إلَّا أن يعلمهم» من طريق موسىٰ ابن إسماعيل.

الثاني: «كتاب الصلاة، باب المكث بين السجدتين» من طريق أبي النعمان محمد بن الفضل السدوسي.

الثالث: «كتاب الصلاة، باب كيف يعتمد علىٰ الأرض إذا قام من الركعة» من طريق مُعَلّىٰ بن أسد.

الرابع: «كتاب الصلاة، باب الطمأنينة حين يرفع رأسه من الركوع» من طريق سليمان بن حرب. وكل طرق البخاري عن وهيب عن أيوب عن أبي قلابة عدا سليمان بن حرب فإنّه عن حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة.

وأخرجه أبو داود في سننه «كتاب الصلاة، باب النهوض في الفرد» عن أيوب عن أبي قلابة من طريقتين:

الأول: حدثنا مسدّد، حدثنا إسماعيل بن علية عن أيوب.

الثاني: حدثنا زياد بن أيوب، حدثنا إسماعيل عن أيوب.

وأخرجه النسائي في سننه «كتاب الافتتاح، باب الاستواء للجلوس عند الرفع من السجدتين، وباب الاعتماد علىٰ الأرض عند النهوض» من طريقتين:

الأول: طريق أبي داود الثانية.

الثاني: أخبرنا محمد بن بشار قال حدثنا عبد الوهاب قال حدّثنا خالد عن أبي قلابة.

ولفظه عند البخاري: عن أبي قلابة، قال: جاءنا مالك بن الحويرث فصلّىٰ بنا في مسجدنا هذا فقال: إني لأصلّي بكم وما أريد الصلاة، ولكن أريد أن أريكم كيف رأيت النَّبيّ ﷺ يصلي ؛ قال أيوب: فقلت لأبي قلابة: وكيف كانت صلاته، قال: مثل صلاة شيخنا هذا يعني عمرو بن سلمة ؛ قال أيوب:

وكان ذلك الشيخ يتم التكبير وإذا رفع رأسه عن السجدة الثانية جلس واعتمد علىٰ الأرض ثم قام.

وألتمس من القارئ المعذرة إذ أطلتُ في بيان إسناده علىٰ هذا النحو حيث كان عذري أن أُمكّن القارئ من النظر في متنه واختلاف طرقه إذا شاء النظر فيه.

بيان فساد استدلاله

1 - واضحٌ أنّ كلَّ مَن أخرج الحديثَ لم يفهم منه إلَّا جلسةَ الاستراحة، وهي جِلْسَةٌ خفيفةٌ تكون بعد السجود وقبل النهوض للركعة التالية، ولم يفهم منه أنّ القوم جاهلون تماماً بكيفية أداء الصلاة. ومن هنا كان تعليمُ مالك بن الحويرث إياهم إنما هو تعليمُ سنّةٍ من سنن الصلاة لا تَبْطُلُ الصلاةُ بتركها.

2 - إنّ القومَ الذين أمّهم مالكُ بن الحويرث في مسجدهم لم يكونوا جاهلين بهذه السنن أيضا، بل كان إمامُ مسجدهم عمرو بن سلمة يفعلها، ودليل ذلك قول أبي قلابة لما سئل عن صلاة ابن الحويرث كيف هي؟ قال: مثل صلاة شيخنا هذا. وقد جاء ذلك في كلِّ رواياتِ البخاريّ، وفي روايةٍ واحدةٍ من روايتي أبي داود.

3 - كان المسلمون الأوائل حريصين علىٰ الاقتداء بهدي النَّبيّ ﷺ وسننه في الصلاة، وكانوا يتسابقون إلىٰ معرفة سننه أخذاً بقوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي» وتظافرت الروايات حول تشبّه الصحابة والتابعين في صلاتهم بصلاة النَّبيّ ﷺ حتىٰ قال أبوهريرة: «إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ»[1]، وكقول أنس بن مالك في عمر بن عبد العزيز: «ما رأيت أحداً أشبه صلاةً بصلاة رسول الله من هذا الفتىٰ»[2] ومالك بن الحويرث شأنه

(1) أخرجه الشيخان: البخاري (كتاب الآذان، باب إتمام التكبير في الركوع)، ومسلم (كتاب الصلاة، باب إثبات التكبير)، وأخرجه أيضاً النسائي في سننه (كتاب الافتتاح، باب التكبير للنهوض).

(2) أخرجه النسائي (كتاب الافتتاح، باب عدد التسبيح في السجود).

شأن غيره من الصحابة فهو يحسب أنه جاء بسُنةٍ إلىٰ تلك الجماعة لم يُبَلّغُوا بها، أو لظنّهِ أنّها لخفائها لا يتفطّن لها من الصّحابة إلّا قليل، فيكون بذلك قد تميز مع ذلك الفقر القليل برواية هذه السنة وتعليمها.

(ج) جهل الفاتحين بعناصر العبادة كلياً

يقول جولدتسيهر:

«ويعلم كلُّ واحدٍ بالتأكيد أنَّ الفتوحات كانت باسم الإسلام، وأنّ الفاتحين من أيِّ بلادٍ جاءوا شيّدوا المساجدَ لله، إلَّا أنّ هذا لا يمنع أنهم كانوا جاهلين كلياً بعناصر العبادة» .

وهذا تخرص ليس فيه من الحق وزن قطمير. ويعتريه الفساد من وجوه:

الأول: خلوّ كلامه من دليل.

الثاني: عدم قيامه بدراسة شاملة تعرض لأحوال الفتوحات والفاتحين يخلص من خلالها إلىٰ الاستنتاج الذي أورده. وهذه الدراسة تتطلّب قطعاً منهجاً استقرائياً يعجزه.

الثالث: جهله التام بمهمّة المسجد، فهو ليس مجرد بناء يقيمه المسلمون في البلاد المفتوحة وهو لا يشبه كنائس النصارىٰ ولا اليهود، وإنما هو مدرسةٌ يتعلّم فيها المسلمون كلَّ يوم خمس مرات أداء الفرائض المكتوبة. وقد تتعدىٰ هذه الوظيفة إذا كان روّادها من طلبة العلم الذين يتحلّقون حول أشياخهم فيسمعون منهم ويكتبون عنهم أصول الدين وفروعه.

ثم إن الفاتحين المسلمين لم يكونوا ليتركوا البلاد المفتوحة ويرحلوا لفتح غيرها دون أن يخلّفوا وراءهم فيها من يعلمهم الكتاب والسنة.

الرابع: جَهْلُه بأقسام جيش الفتح جَعَلَه ينعتهم جميعَهم بالجهل دون استثناء أو تمييز، وَفَاتَه أنّ هذا الجيش ينقسم إلىٰ: أمراء، وقادة، وجند. ولم يكن

الأمراء إلَّا الصحابة، ولم يكن القادة وهم أمراء السريا والفصائل إلَّا من الصحابة ومن غيرهم، والجند يكونون غالبا من عامة المسلمين.

فها أنت ترىٰ أنّ الجنودَ المسلمين من أمراء وقادة وجند يتفاوتون في فهمهم واستيعابهم للإسلام، فالصحابيُّ أكثرُهم معرفةً به، ومن تعلّم من الصحابة هو أفقهُ من غيره، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. وهذا لا يمنع من أنَّ عامة الجند علىٰ فهم تام بأساسيات العقيدة، وأشهر العبادات كإقامة الصلاة وأداء الزكاة وغيرها، ثم إنّ العاميَّ منهم غير مطالب بفهم دقائق الأمور وإلا لصار كلُّ النَّاس فقهاء، وهذا ما لا يقوله عاقل.

دور الصحابة في الفتوح

قلنا إن أغلب أمراء الجند في الفتوحات الإسلامية الأولىٰ بما في ذلك أكثر الفتوح في عهد الأمويين، كانوا من الصحابة. قال الحافظ ابن حجر في مقدمة الإصابة: «كانوا لا يؤمّرون في المغازي إلَّا الصحابةَ. فمن تتبّع الآثارَ الواردةَ في الردّة والفتوح وجد من ذلك شيئاً كثيراً»[1] وقد روىٰ البخاري في صحيحه: عن أبي سعيد عن النَّبيّ ﷺ أنه قال: «يأتي علىٰ النَّاس زمان يغزون فيقال: فيكم من صحب النَّبيّ ﷺ ؟ فيقولون: نعم، فيفتح عليهم، ثم يغزون، فيقال لهم: هل فيكم من صحب رسول الله ﷺ ؟ فيقولون: نعم، فيفتح لهم»[2] وعلىٰ هذا لا يؤمّرن في مغازي الهند من أيام الخلفاء الراشدين إلىٰ أيام بني أمية إلَّا الصحابة حتىٰ انقرضوا بعد مضي سنة عشر ومائة، ولم يبق أحدٌ من الصحابة في الدنيا[3].

---

(1) ابن حجر: الإصابة في معرفة الصحابة 1/ 8، الطبعة الأولىٰ سنة 1328.

(2) متفق عليه. أخرجه البخاري (كتاب الجهاد، باب من استعان بالضعفاء والصالحين في الحرب)، وأخرجه مسلم (كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم)

(3) انظر، العقد الثمين في فتوح الهند ومن ورد فيها من الصحابة والتابعين للقاضي أبي المعالي أطهر المباركفوري ص 11، الهند، 1968 م.

والصحابة رضوان الله عليهم لم ينشغلوا عن أبسط السنن بإنهاكهم في الجهاد، وقد روىٰ الطبري في تاريخه أنه لما نزل رستم النجف بعث منها عيناً إلىٰ عسكر المسلمين فانغمس فيهم بالقادسية كبعض من ندّ منهم، فرآهم يستاكون عند كلّ صلاة ثم يصلون فيفترقون إلىٰ مواقفهم[1]. فها أنت ترىٰ أن المسلمين لم تلههم عظمةٌ وخطورةٌ في الموقف عن أداء الفرائض، بله أداء السنن.

وكانوا رضوان الله تعالىٰ عليهم يعلّمون أنفسهم ويتعَهَدون غيرهم بالتعليم حتىٰ في أحلك الظروف، فأخرج عبد الرزاق عن حِطان بن عبد الله الرّقاش قال: كنا مع أبي موسىٰ الأشعري ﷺ في جيش علىٰ ساحل دجلة إذ حضرت الصلاة فنادىٰ منادٍ بهم للظهر فقام النَّاس إلىٰ الوضوء، فتوضأ ثم صلّىٰ بهم، ثم جلسوا حِلقاً، فلما حضرت العصر نادىٰ منادي العصر فهبّ النَّاس للوضوء أيضا فأمر مناديه: ألا لا وضوء إلَّا علىٰ من أحدث[2]. فهذا أمير الجند يفقّه جندَه. كيف لا، وقد كان عمر بن الخطاب ﷺ يكتب إلىٰ أمراء الجند: «تفقهوا في الدين، فإنه لا يُعْذَرُ أحدٌ باتّبَاعِ باطلٍ وهو يرىٰ أنه حقٌّ ولا يترك حقٍّ وهو يرىٰ أنه باطلٌ»[3].

ولعله مما يدعو إلىٰ الدهشة أن تجد جيشاً تحفظ كلُّ كتائبه سورةً كسورة الأنفال. روىٰ الطبري: «لما صلىٰ سعد الظهرَ أمر الغلام الذي كان ألزمه عمر إياه، وكان من القراء أن يقرأ سورة الجهاد (الأنفال). وكان المسلمون يتعلّمونها كلهم، فقرأ علىٰ الكتيبة الذين يلونه سورة الجهاد فقُرِئَت في كلِّ كتيبة، فَهشْت قلوبُ النَّاس وعيونهم، وعرفوا السكينة مع قراءتها»[4].

---

(1) الطبري: التاريخ القسم الأول. المجلد 5 ص 2291 طبعة دي خويه، أحدث سنة 14 هـ.

(2) الكاندهولي: حياة الصحابة 1/ 602 الطبعة الثانية 2 مصر 1965م.

(3) المصدر السابق 1/ 601.

(4) الطبري: المصدر السابق ص 2294 أحداث سنة 14 هـ.

وكان الخلفاء إذا ما فُتِحَ مصرٌ من الأمصار أقاموا عليه عاملاً من العمال ليرعىٰ شؤونَ الرّعية ويعلّمها أمورَ دينها حتىٰ إن عمر بن الخطاب ﷺ كان يوصي عماله عند تشييعهم فيقول: «إني لم استعملكم علىٰ أمة محمد ﷺ علىٰ أشعارهم ولا علىٰ أبشارهم، إنما استعملتكم عليهم لتقيموا بهم الصلاة وتقضوا بينهم بالحق وتقسّموا بينهم بالعدل»[1] حتىٰ إنّه خطب في النَّاس فقال: «اللَّهمَ إني أشهدك علىٰ أمراء الأمصار إني إنما بعثتهم ليعلّموا النَّاس دينهم وسنةَ نبيهم»[2].

ولو جئنا نتتبّع أخبارَ الصّحابة والتابعين الذين كانوا في جيوش الفتوحات الإسلامية في بلاد هي من أبعد البقاع التي وطئتها أقدام المسلمين، وهي بلاد الهند، لرأينا عجباً:

ومن الصحابة الذين غزوا بلاد الهند عثمان بن أبي العاص الثقفي، وأخوه الحكم بن أبي العاص، والربيع بن زياد الحارثي، والحكم بن عمرو بن مُجْدَع الثَّعلبي الغفاري وهو فاتح مكران، وعبد الله بن عبد الله بن عتبان الأنصاري شهد فتح مكران، وسهل بن عديّ بن مالك الخزرجي شهد فتح مَكْرَان، وصحار بن عباس العبدي ممن شهد فتح مَكْرَان، وعاصم بن عمرو التميمي فتح بعض نواحي السند مما يلي سجستان، وعبد الله بن عمير الأشجعي شهد فتح بعض بلاد السند، وعمير بن سعد، ومجاشع بن مسعود بن ثعلبة السلميّ فاتح القفص، وعبد الرّحمٰن بن سمرة فاتح سجستان وكابل وغلب علىٰ نواحي الهند، وكان في جيوش محمد بن القاسم الثقفي فاتح بلاد الهند والسند خلقٌ كثيرٌ من التابعين يضيق المقام عن ذكرهم.

ويكفي دليلاً علىٰ أخلاق الفاتحين وحسن فهمهم للإسلام وجميل

---

(1) المصدر السابق 2741 أحداث سنة 23 هـ.

(2) المصدر السابق 2740

عرضهم له أن تعلّق أهلُ السِّند بهم وبقائدهم الفذّ الشاب محمد بن القاسم لما رأوا منهم من حسن سيرةٍ وعدلٍ ورفقٍ في السياسة، وكيف لا يكون ذلك وقد كان هذا القائد يعلّم عمّاله ويقول لهم: «انصِفوا النَّاس من أنفسكم، وإذا كانت قِسْمة فأقسِموا بالسّوِيّةِ وراعوا في فرض الخراج مقدرةَ النَّاس علىٰ أدائه ولا تختلفوا ولا تنازعوا فتشقىٰ بكم البلاد»[1].

وهكذا شأن الفاتحين في كلّ بلادٍ فتحوها، وحسب القارئ أن ينظر في بعض كتب التاريخ مثل: تاريخ جرجان، وتاريخ داريّا، والعقد الثمين في فتوح الهند، ومشاهير علماء الأمصار، وطبقات ابن سعد، حتىٰ يرىٰ غثاثة ما ذهب إليه هذا المستشرق.

(د) هل إمامة الموالي دليل علىٰ جهل المسلمين بالصلاة؟

من الأدلة التي عرضها جولدتسيهر لبيان رأيه في أنّ المسلمين لم يكونوا علىٰ درايةٍ تامّةٍ بأمور دينهم خبرٌ نقله من كتاب تهذيب الأسماء واللغات للنووي جاء فيه: «كان أبو سفيان يؤم بني عبد الأشهل وفيهم ناس من أصحاب النَّبيّ ﷺ منهم: محمد بن مسلمة وسلمة بن سلامة ويصلي بهم وهو مكاتب».

وهذا دليل يكفي عند جولدتسيهر لمعرفة مقدار جهل بني عبد الأشهل بأمور الصلاة حتىٰ يؤمّهم مولىٰ لهم. وهو دليلٌ فاسدٌ لسوء فهمه للنص المحتجّ به، وسببُ فسادِ هذا الفهم يرجع في نظري إلىٰ أمرين، هذا إذا كان حسنُ الظن بنيَّته فيما كتب قائماً:

الأول: جهله أو تجاهله أنّ الإسلام دينٌ لا يفرّق بين معتنقيه إلّا بالقدر الذي يتميّز به أحدُهم عن الآخر بما يُرَىٰ به أهلاً للتميُّز، وهو ما عبر عنه الرّسولُ الكريمُ ﷺ بقوله: «لا فضلَ لعربيٍّ علىٰ أعجميٍّ إلّا بالتقوىٰ»[2].

---

(1) أطهر المباركفوري: المصدر السابق ص 183.

(2) أخرجه أحمد في مسنده 5/ 411.

الثاني: تجاهله لشروط الإمامة في الصلاة وهو عارفٌ بها، وأكـاد أجـزم بـذلك لأنّ من يتصفّح كتاباً في السُّنةِ يقع علىٰ باب في موضوع الصلاة بعنوان: (من أحق بالإمامة) ولن يجد فيه قطعاً أنَّ مـن شروط الإمـام ألا يكـون مولىٰ. قال ﷺ فيما أخرجه الجماعة إلَّا البخاري[1]: «يؤم القـومَ أقـرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا سـواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأكبرهم سنا» .

وقد وردت الآثارُ بصحّة إمـامة الموالي، فروىٰ البخـاري وأبـو داود عـن ابن عمر أنّه: «لما قدم المهاجرون الأولون نزلوا العصبة موضعاً بقُباء قبل مقـدم النَّبيّ ﷺ وكان يؤمهم سالم مولىٰ أبي حذيفة وكان أكثرهم قرآناً» وفي روايـة أبي داود: «وكان فيهم عمر بن الخطاب وأبو سلمة بن عبد الأسد»[2].

وكيف لا يكون مَنْ حالُه كحالِ سالم مـولىٰ أبي حذيفـة إمامـاً في الـصلاة وكان من أكثر المسلمين حفظاً للقرآن، بل كـان أحـد أربعـة أمـر الرسـول ﷺ المسلمين بقراءة القرآن عليهم. فقد أخرج البخـاري عـن مـسروق قـال: ذُكِـرَ عبد الله بن مسعود عند عبد الله بن عمـرو، فقـال: ذلـك رجـل لا أزال أُحبـه بعدما سمعت رسول الله ﷺ يقول: «استقرئوا القرآن من أربعـة: مـن عبـد الله بن مسعود، فبدأ به، وسالم مولىٰ أبي حذيفة وأبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل»[3].

والشأن نفسه مع أبي سفيان مولىٰ عبد الله بن أبي أحمـد بـن جحـش، فـلا تعني إمامته لبني عبد الأشهل أنهم جاهلون بالصلاة، أو أنـه لـيس بيـنهم مـن

---

(1) أخرجه مسلم (كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة)، والترمذي (كتـاب الـصلاة، بـاب مـن أحق بالإمامة)، والنسائي (كتاب الإمامة، باب من أحق بالإمامة)، وأبو داود (كتاب الـصلاة، باب من أحق بالإمامة)، وابن ماجه (كتاب إقامة الصلاة، باب من أحق بالإمامة).

(2) أخرجه البخاري (كتاب الأذان، باب إمامة العبد والمولىٰ)، وأبو داود (كتاب الصلاة، باب مـن أحق بالإمامة)أخرجه البخاري (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب المهاجرين وفضلهم).

(3) أخرجه البخاري (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب المهاجرين وفضلهم).

يقوم بأمرها فيحسن أن يكون إماماً لهم، ولكنها تعني أنه كان أفضلهم إمامةً لأنه كان أقرؤهم للقرآن.

ويؤكد ذلك ثناءُ محمد بن مَسْلَمَة وسلمة ابن سلامة عليه. قال الحافظ ابن حجر في تهذيب التهذيب: «روي عن أبي سعيد الخدريّ، وكان ثقةً قليلَ الحديث. وعن أبي سفيان مولىٰ ابن أبي أحمد قال: كنت أقوم ببني عبد الأشهل في شهر رمضان فاستمع قراءتي محمد بن سلمة، وسلمة بن سلامة بن وقش، فوقفا يستمعان. قال: وأنا يومئذ عبدٌ مملوكٌ، فقالا: ما بهذا من إمامٍ بأسٌ»[1].

ثم إنه لو صلّىٰ بهم إماماً مَنْ هو أدنىٰ من أبي سفيان حفظاً للقرآن لأجزأتهم إمامته ولصَحّت صلاتهم خلفه وهذا مشهور، فلم يبق بعد ذلك إذاً لكلامه معنىٰ إلّا إلقاء الكلام علىٰ عواهنه.

وللدكتور الأعظمي ردٌّ علىٰ هذا الافتراء يحسن بنا ذكره. يقول، جازاه الله خيراً عن الإسلام وأهله: «كان بنو عبد الأشهل يسكنون المدينة أو ضواحيها فإنهم عشيرة سعد بن معاذ، وقال أبو رافع: كان رسول الله ﷺ يزور بني عبد الأشهل بعد صلاة العصر ويتحدث إليهم، وكان الحديث أحياناً يمتد إلىٰ قرب المغرب. إذاً من المحقّق أن عدداً منهم لا بد أن يكون قد تعلم الصلاة من النّبيّ ﷺ»[2].

وأما ما ذكره جولدتسيهر في الهامش رقم (8) من تعصب العرب لبني جنسهم وحطّهم من قدر الموالي مستدلاً بما رواه صاحبُ تهذيب الأسماء واللغات في سؤال عمر بن الخطاب لقيس بن أبي حازم عند قدوم الأخير إليه: «من مؤذّنكم ؟ قال: موالينا أو عبيدنا. فقال: إنّ ذلك نقصٌ كبيرٌ» . فلا صلةَ له

---

(1) ابن حجر: تهذيب التهذيب 5/ 307

(2) الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي 1/ 67 المكتب الإسلامي بيروت 1980 م. ابن حجر: تهذيب التهذيب 5/ 307.

بأصل موضوعه، وهو أفسدُ استدلالاً مما سبقه، إذ لا يُعْقَلُ أن يكونَ قومُ قيس بن أبي حازم لا يعرفون الآذان حتىٰ يوكِلُون أمرَه إلىٰ مواليهم.

هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانيةٍ يُحْمَلُ كلامُ عمر بن الخطاب ﷺ لقيس بن أبي حازم علىٰ غير ما حمله عليه هذا المستشرق، فلا هو من قبيل التعصُّبِ للعرب ولا هو من قبيل تعجّبه لجهلهم بالآذان.

الأول: لأن دين عمر بن الخطاب وخلقه يمنعانه من أن يذهب هذا المذهب. ومن درس سيرة هذا الخليفة الفذّ يعلم حقيقةَ ذلك.

والثاني: لأن رواية البيهقي للخبر توضّح ما أراد عمر بقوله. فجاء فيها: «عن قيس بن أبي حازم قال: قدمنا علىٰ عمر بن الخطاب فسأل من مؤذنكم ؟ فقلنا: عبيدنا وموالينا. فقال بيده هكذا يقلبها: عبيدنا وموالينا! إن ذلكم بكم لنقص شديد. لو أطلقت الآذان مع الخلافة لأذنت»[1].

فالواضح أنه يتعجّب من إعراضهم عن الآذان وتركهم إيّاه للموالي، إذ لو عملوا ما في الآذان من فضلٍ وأجرٍ لتسابقوا إليه ولما منعهم عنه جاه ولا سلطان، وهذا لا يعني قطعاً أنهم يجهلون صيغ الآذان كما يريد أن يوهمَنا هذا المستشرق، إذ أنّ الجهل بالآذان نفسه غير الجهل بفضله.

(هـ) جهل المسلمين بعدم جواز السَّلام علىٰ الله

هذا موطنٌ خامِسٌ يَدُلُّ علىٰ تحامله المفرط وتعصُّبه الشديد للفكرة التي يروِّجُ لها وهي أن المسلمين حتىٰ القرن الأوّل لم يكونوا علىٰ فهم تام بالإسلام. وقد رأينا في المواطن الأربعة السابقة سطحيةَ ما ذَهَبَ إليه.

ولو افترضنا جدلاً صِحّةَ ما ذهب إليه، فهو لا يعدو مع ذلك الجهلَ بجزئيات صغيرة من الإسلام، وهذا لا يستلزم قطعاً الجهلَ بكلِّ أمورِ

---

(1) البيهقي: السنن الكبرىٰ 1 / 426

الإسلام، ومَنْ يقول غير ذلك فكأنما يكذّبُ بالشمس.

وجولدتسيهر في هذا المقام لا يزيد عما كان عليه في المقامات السابقة، بل هو أتعسُ حالاً وأسخفُ استدلالاً.

يقول جولد تسيهر: «وقد عوّد النَّاس أنفسَهم قليلاً علىٰ المنهج الإسلامي في التفكير، وأنّه كان علىٰ المسلمين في ذلك الوقت أنْ يوقنوا بأنَّ السّلامَ علىٰ الله لا يجوز» مستدلاً بما رواه النسائي في سننه وهو قوله ﷺ: «لا تقولوا السلام علىٰ الله، السلام علىٰ جبريل....» والحديث أخرجه غير النسائي الشيخان (سبق تخريجه) وابن ماجه في السنن (كتاب إقامة الصَّلاة والسُّنّة فيها، باب ما جاء في التشهد)، وأبو داود (كتاب الصلاة، باب التشهّد). ولو أمعن جولدتسيهر النّظَرَ قليلاً لَعَلِمَ أنَّ ذلك كان من المسلمين قبل أن يُسَنَّ التّشهدُ أي: قبل أن يُعَلّمَهُم الرسولُ إياه، فلا محلَّ للاستدلال.

ثم إنّ الرّسولَ الكريمَ بعد ذلك كان يعلّمهم التّشهدَ كما يعلّمُهم السورةَ من القرآن. روىٰ النسائيُّ (كتاب الافتتاح، باب كيف التشهد الأول) بسنده عن أبي معمر قال: «سمعتُ عبدَ الله يقول: علّمنا رسولُ الله ﷺ التشهّدَ كما يعلّمنا السورةَ من القرآن» ، ورروىٰ مثله أبو داود وابن ماجه في المواضع السابقة من سننهما.

(و) عدم تمييزهم بين تلاوة القرآن وإلقاء الشعر

يقول جولدتسيهر متسائلاً:

«وماذا سيكون مقامُ المعرفة عند المسلمين لو صعد بعضهم إلىٰ المنبر وألقىٰ شيئاً من الشعر فَحَسِبَ النَّاس أنها آياتٌ من القرآن» .

ويحيل في الهامش إلىٰ خبر التقطه من كتاب الفهرست للنديم، جاء فيه أن عتيبة

النّهاس العجلي خطب في النَّاس فقال: ما أحسنَ شيئاً قال الله جلَّ وعلا في كتابه:

ليس حيٌّ علىٰ المنونِ بباقِ   غير وجهِ المسبّحِ الخلاقِ

فنهض إليه عوانة بن الحكم فيما يرويه عنه هشام بن الكلبيّ وقال له: الله عز وجل لم يقل هذا، إنما قاله عدي بن زيد، فقال: والله ما ظننته إلَّا من كتاب الله.

وهذا المستشرق يريد أن يوهم القارئ بأن المسلمين لم يكونوا يفرقون أو يميزون بين تلاوة القرآن وإلقاء الشعر.

وقد ردَّ علىٰ هذا الموطن الدكتور مصطفىٰ الأعظمي أحسنَ الردّ في كتابه (دراسات في الحديث النبوي) مبينا سخافة هذا النقل، فكفاني - جزاه الله خيراً - مؤونة الرد. وحسبي أن أنقلَ للقارئ الكريم هذا الردّ:

يقول الأعظمي: «الخبر كله يبدو مختلقاً ومُلَفّقاً لأنّ ابنَ الكلبيّ الراوي لهذه الحادثة رافضيّ، زد علىٰ ذلك فهو مطعونٌ فيه وليس بثقة. وما قيل في ابن الكلبي يمكن أن يقال في عُوانة، سوىٰ أن عوانة كان عثمانياً ومواليًا للأمويين. لذلك يبدو أن الحادثة كلها ملفّقة. وليس هذا هو السبب الوحيد لكنّ هناك أسباباً أخرىٰ تستدعىٰ النظر في القصة وتستدعي من ثمة تكذيبها:

ذكر الطبري في حوادث سنة خمس وثلاثين أن عتيبة بن النهاس كان عند مقتله عاملاً علىٰ مدينة حلوان لعثمان بن عفان ﷺ. وفي سنة خمس وأربعين، عندما ذهب المغيرة إلىٰ معاوية لمقابلته، عيّنَ عتيبةَ بن النّهاس العجلي أميراً علىٰ الكوفة في محله، ثم لم يذكره الطبري بعد هذا في تاريخه ألبتة.

ومن ناحية أخرىٰ إنّ عتيبة قد اشترك في حروب الرِّدّة في سنة إحدىٰ عشرة، وفي ضوء هذا يمكننا أن نقول: إن عتيبة إذ ذاك كان لا بد في حدود العشرين أو علىٰ الأقل أكثر من خمس عشرة سنة، فإن كان عاش عمراً طبيعياً فإنه يكون قد مات ما بين الخمسين والستين من الهجرة. أما عُوانة فإنه وُلِدَ علىٰ

الأغلب في حدود خمس وثمانين من الهجرة ولا يمكنه أن يقوم معترضاً علىٰ الأمير عتيبة إلَّا وقد بلغ أشدّه، ولا يكون حينئذٍ أقلَّ من الخامسة عشرة من عمره، إذاً تكون قد وقعت هذه الحادثة علىٰ فرض صحتها في نهاية القرن الأوّل، أو في بداية القرن الثاني عندما يكون عمر عتيبة بن النهاس أزيد من مائة سنة. ومن المشكوك فيه تماماً أن يعيَّنَ الرّجُلُ أميراً ولو عاش هذا العمر وليتسلم مهام الحرب ضد الخوارج أيضا كما في خبر عوانة»[1]. ويمكنني أن أؤكّد علىٰ هذا الردِّ بشيء آخر يسير، وهو أنّ بقية الخبر كما في الفهرست تشهد علىٰ بطلانه إذ جاء فيه: «ثم نزل علىٰ المنبر، وأوتي بإمرأة من الخوارج، فقال: يا دوّة الله ما خروجك علىٰ أمير المؤمنين ألم تسمعي إلىٰ قول الله عز وجل:

كُتِبَ القتلُ والقتالُ علينا وعلىٰ الغانياتِ جَرُّ الذيولِ

فقالت: يا عدوّ الله، حملني علىٰ الخروج جهلُكم بكتاب الله وإضاعتكم لحق الله»[2] وها أنت ترىٰ مقدار التحامل في هذا الخبر، ثم ألم يعلم جولدتسيهر أن من أبسط قواعد النقد رفض قبول الأخبار التي يشتم منها رائحة العداوة للاختلاف في العقيدة!. وفضلاً عن كلِّ ما ذُكِرَ، فمتىٰ كان كتاب الفهرست للنديم مصدراً للتاريخ ؟.

(ز) الجهل بمواقيت الصلاة

يقول جولدتسيهر:

«لم يكن المسلمون في عهد الحجاج بن يوسف، وعهد عمر بن عبد العزيز يعرفون المواقيت الصحيحة للصلاة، وأنّ معظم أتقياء المسلمين لم يكونوا مُتَأَكّدين من القواعد الأساسية، ومع ذلك حاول

---

(1) الأعظمي: المصدر السابق 1/ 66

(2) النديم: الفهرست ص 103 طبعة رضا تجدد، طهران 1971 م.

الأتقياء التماس النصرة لسنة ثابتة باسم النَّبيّ لما تبين لهم أنَّ الحكومة لم تؤيدهم في جهودهم التي كانت تبدو غير ذات قيمة لمن جاء بعدهم، فوضعوا الحديث القائل: «سيأتي بَعْدِي أمراء يميتون الصلاة»

والرد عليه هنا في أربعة مواضع من كلامه:

أ - جهل المسلمين في عهد الحجاج وعهد عمر بن عبد العزيز بمواقيت الصلاة.

ب - لم يكن معظم الأتقياء المسلمين مُتَأكدين من القواعد الأساسية.

ج - إعراض الحكومة الأموية عن نصرة السنة.

د - وضع الحديث القائل: «سيأتي بعدي أمراء.....» .

فأما الأول فقد استدل له بحديثين أخرجهما النسائي(1). أولهما يقول فيه أبو أمامة ابن سهل: «صلينا مع عمر بن عبد العزيز الظهر ثم خرجنا حتىٰ دخلنا علىٰ أنس بن مالك فوجدناه يصلي العصر. قلت: يا عمُّ. ما هذه الصلاة التي صليت؟. قال: العصر. وهذه صلاة رسول الله ﷺ التي كنا نصلي» وثانيهما عن الحسين بن بشير بن سلام عن أبيه قال: دخلت أنا ومحمد بن علي بن جابر بن عبد الله الأنصاري فقلنا له أخبرنا عن صلاة رسول الله ﷺ وذلك في زمن الحجاج بن يوسف. قال: خرج رسول الله ﷺ فصلىٰ الظهر حين زالت الشمس.... إلخ» .

والجواب علىٰ هذا أنّ الأمراء كانوا يؤخّرون الصّلاةَ إلىٰ آخر وقتها حيث للفريضة وقتٌ أوّلُ ووقتٌ آخِرٌ، وأداء الفريضة في وقتها الآخر لا يعني الجهلَ بمواقيت الصلاة كما يوهم كلامُ هذا المستشرق، وهو لو دقّقَ النظرَ في حديث جابرِ بن عبد الله المستدَلِّ به لوجد فيه أن النَّبيّ ﷺ صلّىٰ الظهرَ والعصرَ

(1) النسائي (كتاب المواقيت، باب آخر وقت الغروب، وباب تعجيل العصر).

والعشاءَ والفجرَ في وقتين مختلفين وصلّىٰ المغربَ في وقت واحد، وحديثُ جابر بن عبد الله أخرجه الترمذي أيضا في جامعه (كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة)، وقال البخاري في حديث جابر: «أصح شيء في المواقيت» . روىٰ ذلك عنه الترمذي في الموضع السابق من جامعه.

وقد رُوِيَ نحو حديث جابر عن عددٍ من الصحابة مثل: ابن عباس، وأبي هريرة، وبريدة، وأبي موسىٰ، وأبي مسعود الأنصاري، وأبي سعيد، وعمرو بن حزم، والبراء، وأنس ابن مالك. وحديث أبي هريرة الذي أخرجه الترمذي صريح في ذكر وقتي الصلاة، فقال ﷺ: «إنّ للصلاة أوّلاً وآخراً...»

ومن هذا يتضح لك أنّ صلاة أنس لفريضة العصر كان في أوّل وقتها وهو آخر الظهر. وبذلك يتبيّن للقارئ الكريم عجيبُ فهم جولدتسيهر للمسألة حيث أراد أن يصوّر لقارئه جهل المسلمين في القرن الأوّل بأمور دينهم ومنها: المواقيت، وذلك لأن الإسلام نفسَه حسب زعمه لم يكتمل نظامه وألقىٰ عبءَ ذلك علىٰ مَن جاء بعد نبيهم من الصحابة والتابعين.

وأما الموضع الثاني من كلامه فلم أفهم منه ماذا يعني بقوله إن معظم أتقياء المسلمين لم يكونوا متأكدين من القواعد الأساسية. فمن هم الأتقياء؟ وما هي تلك القواعد الأساسية ؟ أما الأتقياء فيريد بهم تارة الصّحابةَ وتارة أخرىٰ التابعين الذين لم يذعنوا للحكم الأموي وإن لم يجاهروا بمعارضته. وهاتان الطائفتان من المسلمين يُسْتَبْعَدُ أن كونا جاهلتين بأسس هذا الدين وهم صَفْوَةُ من حمل هذا الدين إلىٰ الأجيال اللاحقة.

ولو صحّ هذا الافتراض لما وُجِدَ مسلمٌ واحدٌ بيننا اليوم يعلم شيئاً عن دينه، وأمّا استدلاله علىٰ هذا بإحالته علىٰ الروايتين السابقتين فهو أشبه بقبض الريح.

وأما الموضع الثالث والرابع من كلامه وهو إعراض الأمويين عن نصرة

السنة لتأخيرهم الصلاة، ومِن ثمّ شَنّعَ عليهم الأتقياءُ بوضع حديث: «سيأتي بعدي أمراء يميتون الصلاة» ، لا يدلان إلّا علىٰ قصر نظر، لأن تأخيرَ الصّلاة وأدائها في آخر وقتها، ليس بدعةً حتىٰ يُنْعَتَ فاعِلُه بالإعراض عن نُصْرَةِ السُّنّةِ. ولو كان الأمويون محاربين للسنن النبوية لاندثرت تلك السنن باندثار أهلها كما اندثرت العقائد الفاسدة بهلاك أهلها وبمحاربة مخالفيها لها، وهذا ظاهر يقبله العقل وتصدقه العادة.

ثم لست أدري كيف علم أن حديث «سيأتي بعدي أمراء.....» موضوع؟ فهل نظر في سنده فوجد فيه من أتهم بالوضع؟ أم نظر في متنه فوقع علىٰ قرينة قوية جعلته يقول ما قال؟ وجواب ذلك: لا هذا ولا ذاك قطعا.

ولو كان هذا الحديث موضوعاً لكان الأمويون أنفسهم أولىٰ بطمسه لو اعتبرنا ما جاء فيه نوعاً من الطعن فيهم. والحقيقة أنّ الأمر لا يعدو كونه ضرباً من التعريض والتبكيت ؛ لأن الصلاة في أول وقتها يدلّ علىٰ حرص صاحبها، وأن الصلاة في آخر الوقت لا يبطلها.

وقد ورد ما يؤكد ذلك في بعض روايات هذا الحديث نفسه. فعن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يميتون الصلاة أو يؤخّرون الصلاة عن وقتها. قلت: فما تأمرني ؟ قال: صلِّ الصّلاةَ لوقتها فإن أدركتها معهم فَصَلِّ فإنها لك نافلةٌ» . فلو كانت الصّلاةُ في آخر وقتها باطلةً لما كانت لهم فرضاً ولا كانت له نافلة.

وحديث أبي ذر أخرجه مسلم من طرائق مختلفة عن عبد الله بن الصامت (كتاب الصلاة، باب تأخير الصلاة عن وقتها)، وأخرجه أبو داود (كتاب الصلاة، باب ما يصنع المأموم إذا أخر الإمامُ الصلاة عن الوقت)، والترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في تعجيل الصلاة إذا أخرها الإمام)، والنسائي

(كتاب الافتتاح، باب إعادة الصلاة بعد ذهاب وقتها مع الجماعة) وأحمد (5/ 168-169) والدارمي (كتاب الصلاة، باب الصلاة خلف من يؤخّر الصلاة عن وقتها).

وروي نحوُ حديث أبي ذر عن رهط من الصحابة غيره، وأخرجه أبو داود وابن ماجه في المواضع السابقة من سننهما وأحمد (1/ 399 – 409 – 424 – 455 – 459) ورواه عبادة بن الصامت. أخرجه أبو داود في الموضع السابق.

ورواه انس بن مالك أخرجه الطبراني في الأوسط وأبو يعلىٰ في مسنده[1]. ورواه عبد الله بن عمرو، أخرجه الطبراني في معجميه الأوسط والكبير[2]. ورواه شداد ابن أوس أخرجه أحمد (4/ 124) والبزار في مسنده والطبراني في الأوسط[3].

وحَسْبُ هذا الحديث صحةً أن أخرجه مسلم من طرق متعدّدة. ثم أنّىٰ لجولدتسيهر أن يقول غير ذلك أو يهتديَ لسواه وقد رَكِبَ متنَ العمياء وأطلق لنفسه عنان هواه. ثم هل مِنَ المنهجية التي يدّعيها جولدتسيهر أن يلقيَ كلامه هكذا دون تدليل ويمضي غير عابىء بما يتوجّبُ عليه نحوه كأنما طاف بعقله ما طاف بأبي الطيب حيث قال:

أنام ملء جفوني عن شواردها ... ويسهر الخلق جراها ويختصم

رحمك الله أبا الطيب أو لست أيضاً القائل:

أعاذك الله من سهامهم ... ومخُطىء من رميّه القمر

وحديث أبي ذر هذا كما جاء في كتب السنة المشهورة يدور علىٰ أربعة من

---

(1) انظر مجمع الزائد للهيثمي 1/ 325 الطبعة الثانية دار الكتاب العربي بيروت 1967.

(2) المصدر السابق 1/ 325

(3) المصدر السابق 1/ 324

الرواة: عبد الله بن الصامت، وأبو نعامة، وأبو العالية (البراء)، وأبو عمران الجوني (انظر الأشكال 1-2-3 الملحقة بآخر هذه التعليقات). فهل سأل هذا المستشرق نفسه: من مِن هؤلاء الأربعة علة الحديث ؟ مستثنين أبا ذر لأنه صحابي مات في زمن عثمان بن عفان سنة 32 هـ. من المؤكد أنه لن يستطيع الجواب لأن الأربعة ثقات. ولو ضربنا عن ذلك صَفْحاً، فمن له مصلحة في وضع هذا الحديث، ثم ما هي هذه المصلحة ؟ هذا إذا أردنا أن ننظر إلىٰ الحديث من جهة المتن ولو ذهبنا إلىٰ أبعد من ذلك قليلاً لسألناه مَن مِن هؤلاء اشتهرت عداوته للأمويين فدفعت به إلىٰ أن يضع هذا الحديث للنيل منهم؟ وهل بلغت بأهل الحديث الخيانة مثلاً هذا المبلغ حتىٰ يتستّروا علىٰ ذلك، بل يشيعونه في النَّاس بروايتهم له ؟ هذه أسئلة كان أولىٰ بجولدتسيهر أن يضعها في ذهنه قبل أن يصدر حكمه المتسرع. فهلا اكتفىٰ؟

(ح) جهل الشامين بأن الصلوات خمس

يقول جولد تسيهر:

«وفي العهود الأولىٰ لم يعرف الشام وبشكل عام أن هنالك خمس صلوات فقط وللتأكّد من هذه الحقيقة كان من الضروري البحث عن صحابي لا يزال بعد حيا ليسأل عن ذلك» .

ثم يحيل في هامش كتابه علىٰ رواية أخرجها أبو داود والنسائي والدرامي. ومن لا ينظر في هذه الرواية يحسب أن جولدتسيهر قد أتاه بأمر ذي بال.

روىٰ أبو داود في سننه (كتاب الصلاة، باب فيمن لم يوتر)، والنسائي (كتاب الوتر)، وجميعهم عن يحيىٰ بن سعيد عن محمد بن يحيىٰ بن حبان عن ابن محيريز: أن رجلاً من بني كنانة يدعىٰ المخدجي سمع رجلاً بالشام يكنىٰ أبا محمد يقول: الوتر واجب. قال المَخْدَجِي: فرحت إلىٰ عبادة بن الصامت

فاعترضت له وهو رائح إلىٰ المسجد فأخبرته بالذي قال أبو محمد، فقال عبادة: كذب أبو محمد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خمس صلوات كتبهن الله علىٰ العباد من جاء بهن لم يضيّع منهم شيئاً استخفافاً بحقّهن كان له عند الله عهدٌ أن يُدْخِلَه الجنّة، وَمَن لم يأتِ بهن فليس له عند الله عهدٌ. إن شاءَ عَذّبَه وإنْ شاء أدخله الجنّةَ» .

وأخرجه من غيرهم ابن ماجة (كتاب الإقامة، باب ما جاء في فرض الصلوات الخمس) وليس في روايته ذكر لأبي محمد الشامي ولا ذكر لصلاة الوتر. وأخرجه مالك في الموطأ (وقوت الصلاة، باب الأمر بالوتر) وأحمد في مسنده (5/ 315-316).

والجواب علىٰ هذا التلبيس هو أن الكلام في الرواية يتعلق بوجوب الوتر من عدمه وليس بوجوب الصلوات الخمس وهذا لا يخفىٰ علىٰ الناظر.

ثم إن هذا الادعاء يتناقض مع ما هو مشهور، وهو أنّ أوّلَ ركن كان يتعلّمه الصحابيُّ وغير الصحابي إذا أسلم إقامةُ الصلاة، وأن الله فَرَضَ عليه في اليوم والليلة خمس صلوات، وفضلا عن ذلك لم تكن الصّلاتُ منقطعةً بين الشام ومكة أو المدينة، والحجاج الذين يفدون إلىٰ مكة كانوا يؤدون صلاتهم مع أهلها خمس مرات، فيستبعد أن يكونوا جاهلين بها، ولو افترضنا جدلاً صحةَ ذلك، فإنّ إقامتهم بين أهل مكة والمدينة في موسم الحج كفيلةٌ بتعليمهم، ثم هل خَلَت بلاد الشام من صحابة رسول الله وهم الجماعة المنوطة بهم مهمة تعليم المسلمين أمور دينهم ؟ كيف وقد كانت بلاد الشام آنذاك مقراً للخلافة ؟ هذه الأسئلة لم يضعها جولدتسيهر في اعتباره قبل أن يرمي بكلامه هكذا دون اتفاق. وهل فات جولدتسيهر أنّ الاختلافَ في كثير من دقائق الصلاة قائم حتىٰ يومنا هذا ؟ وذلك لا يقدح في صحة الصلاة نفسها، كرفع اليدين عند كلّ تكبيرة وكتقديم اليدين علىٰ الركبتين عند السجود؟ ومن هذا القبيل: هل

صلاة الوتر واجب أو سنة ؟ وهل كان ﷺ يوتر بثلاث أم بخمس أم بسبع ؟ وهل كان إذا أوتر ﷺ لا يسلّم إلَّا مرة واحدة في آخرهن لئلا تشبه صلاة الوتر صلاة المغرب ؟.

وأما أبو محمد المذكور فقيل إنَّ له صحبةً. قال الحافظ ابن حجر في التلخيص: «وأما أبو محمد فقال ابن عبد البر: يقال: إنَّ اسمه مسعود بن أوس ويقال: سعيد بن أوس، ويقال: إنه بدريٌّ. وقال ابن حبان: في الصحابة مسعود بن زيد بن سبيع الأنصاري من بني دينار بن النجار، له صحبة، سكن الشام. وقول عُبادة بن الصامت: كذب أبو محمد، أراد أخطأ وهذه لفظة مستعملة لأهل الحجاز إذا أخطأ أحدهم يقال له: كذب، ويدل عليه أن ذلك كانِ في الفتوىٰ، ولا يقال لمن أخطأ في فتواه: كذب، إنما يقال له: أخطأ[1]» وها أنت ترىٰ كلامه لا يعدو الخرف، ولا يمت إلىٰ العلم بصلة، وهو كلام لو قاله غيره أو سلك سبيله سواه لملأ هؤلاء المستشرقون الدنيا ضجيجاً وعجيجاً باسم العلم أو المنهج الذي جنىٰ عليه. هكذا شأنهم دائما: «رمتني بدائها وانسلت» .

(2)

هل كان الأمويون كفرة يغيّرون شعائر الإسلام ؟

لقد ابتُلِيَ الأمويون بمؤرخين أجهدوا أنفسهم في إظهار مثالبهم وطمس مناقبهم حتىٰ بَدَوا لنا وكأنهم زمرةٌ من الفُسّاق والكفرة، ومنذ أن غربت شمسُ دولتهم وحتىٰ يومنا هذا لا نجد من كَتَبَ عنهم إلَّا وقد جعل أكبرَ همّه ـ إلَّا نادراً ـ تشويهَ تاريخهم ونعتهم بما ليس فيهم، أو تعظيم ما بدر منهم من أخطاء حتىٰ يتم إظهارهم للقارئ وكأنهم كفرة مارقون ليس لهم من شغل إلَّا

(1) ابن حجر: تلخيص الحبير 2: 147 طبعة هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت، 1964.

أن يعبثوا بهذه الشريعة ويعملوا فيها المعاول هدماً وتخريباً.

ولقد كان للنزعات السياسية وظهور الفرق العقدية أثرٌ سيءٌ في كتابة التاريخ الإسلامي، فلا يستطيع الناظرُ في حدثٍ تاريخيٍّ ما من أحداث الدولة الإسلامية أن يقولَ فيه قوله قبل أن تجمتع له كلُّ روايات ذلك الحدث، وهي رواياتٌ تعكس آراءَ رواتها في ذلك الحدث، وإذا لم يتفطن الناظر لتباينها وتدافعها فهو واقع في الخطأ لا محالة.

ثم إن إغماط حقّ جماعة أو دولة ما، لا لشيء إلّا لأن من أرّخ لها كان متحاملاً عليها أمرٌ يحتاج إلىٰ وقفة متأنّية، لأنّ المؤرِّخَ المنصِفَ وإن لم يستطع أن يتخلىٰ عن عواطفه وأحاسيسه نحو الحدث الذي يكتب عنه وهو حِمْلٌ جدُّ عسير، وقد لا يستطيع المؤرِّخ أن يلتزمَ به وإن ادّعاه، فليس أقلّ من إظهار نصف الحقيقة.

خذ مثلاً: مؤرِّخٌ مثل اليعقوبي أو المسعودي يكتب في تاريخ بني أمية وكلاهما شيعي معروف بتشيعه. ماذا تنتظر منهما أن يكتبا ؟ لا عجَبَ أنهما سيتلقّفان كلَّ خبرٍ تالفٍ أو روايةٍ واهيةٍ في ذمِّ الأمويين، ولا أُرَاني أحمل عليهما في هذا وإن كانا بصنيعهما ذلك ملومين مخالِفَين للأمانة التاريخية.

ولو جئتَ تقارن بين الطبري وابن الأثير من جهة وبين هذين من جهة أخرىٰ لعلمتَ مقدارَ الفرقِ بينهما. إن ثمة نصوصاً كثيرة يرويها الأوّلان تتعلّق بتاريخ بني أمية يُشْتَمُّ منها رائحةُ التحامل. وهذه مسألة ترجع إلىٰ موقفٍ عاطفي أو حتىٰ عقديّ ضَرَبت جذورُه أحيانا في أعماق نفسيهما فلم يَسْهُل التخلّصُ منه، وليس لأحد أن يعاتبهما عليه، لأنها مسألةٌ نفسيّةٌ محضةٌ يكذبُ مَن يَزْعُمُ أنّه قادِرٌ علىٰ صرفها. فهذا يشبه عاطفة الحبّ أو الكراهية تُلْقَىٰ في قلب المرء فلا يملك لها صَرْفاً، وإن كان يُظْهِرُ خلاف ذلك لمن يكره، لأنه ليس من الخلق الكريم

المجاهرة بالكراهية، غير أنهما ـ أي الطبريّ وابن الأثير ـ علىٰ الرغم مما ذكر لم يقويا علىٰ أن يغمطا الأمويين حقّهم فأظهرا مناقبهم وأشادا بها ولم يعرضا في الوقت نفسه عن مثالبهم، وهذا هو الإنصاف المطلوب، وهو الفارق الجوهري بين تاريخ الطبري وتاريخ ابن الأثير ومثلهما تاريخ ابن كثير والذهبي من جهة، وبين تاريخ اليعقوبي والمسعودي ومن كان من أضرابهما من جهة أخرىٰ.

ثم إنّ تاريخَ الطبري يفضل التواريخ الأخرىٰ بذكر أسانيد أخباره، فيكون بذلك قد أبرأ ذمته منها تاركاً أمرها لمن شاء أن ينظرَ فيها. وليس هذا المقام مقامَ موازنة بين كتب التاريخ ولكننا جعلنا الكلام علىٰ هذه الشاكلة توطئة لما سيأتي وحتىٰ نبيّن للقارئ الكريم أن كثيراً من كتب التاريخ تتعدّىٰ الحقيقةَ في أحيان أخرىٰ إلىٰ موضوعات قد لا تتصل بالحقيقة بسبب، فلا تعدو أن تكونَ فضلَ كلام. ومن هذا القبيل تعليل بعض الظواهر أو الأخلاق أو العادات أو السلوك بطريقة مقيتة سمجة تنمّ عن بلادةٍ في التفكير أو غُلُوٍ غلب علىٰ صاحبه فانثال علىٰ لسانه فلم يملك له دفعا. ومن هذا القبيل ما يعلّلُ به المسعوديُّ وَلَعَ الحَجّاج بسفك الدماء فيروي لنا في ذلك رواية سخيفة تأباها العقول ويمجها الطبع السليم حتىٰ خرج برواياتها عن جادّة الصّواب فضلا عن جادّة الأدب[1].

وهذه كتب التاريخ أجمعت علىٰ طغيان الحجّاج وهو طغيانٌ وعتوٌّ لا ينكره إلّا جاحد، ولكنَّ أغلبَ هذه الكتب، إن لم أقل جميعها، لم تذكر ما ذكر المسعودي إذ أغناها عن ذلك ما كان من سوءِ صُنْعِ الحجاج، فلم تنشغل بتعليل ذلك بقصّةٍ كلها رِكّةٍ وفتور.

وإنه لمن المؤسف أن تكونَ كتبُ التاريخ التي لم يلتزم فيها أصحابُها صحّةَ النّقل ولا صحّةَ التأويل مصدراً خصباً يَنْهَلُ منه أعداءُ هذا الدين من مبشّرين

(1) انظر مروج الذهب للمسعودي (2/ 97) أخبار الحجاج.

ومستشرقين ومستغربين. ثم إن مجرد تعويلهم في النقل علىٰ هـذه النوعيـة مـن الكتب يدعوك إلىٰ الشكِّ في أمرها، وتكون الطامّةُ أشدَّ، والبليّةُ أعظمَ إذا كـان النقل من كتاب لم تصح نسبته لـصاحبه أو كـان مؤلفـه مجهـولا، والأول مثـل كتاب الإمامة والسياسة[1] والثاني مثل كتاب العيون والحـدائق[2]. وهـذا هـو حال مصادر من يكتب عن الإسلام وتاريخه من مستشرقين وغيرهم.

ولنعد بعد هذه التوطئة العجلىٰ إلىٰ مـا جـاء في كـلام جولدتـسيهر الـذي يصف فيه الأمويين بأنهم كفرة تارةً وبأن اهتمامهم بالإسلام ضئيل تارةً أخرىٰ.

يقول جولد تسيهر:

«ولم يكن الأمويون وولاتهم، وهم ممن يصعب وصف تفكيرهم بأنه إسلامي...» .

ويقول أيضا:

«والحكـام الأمويـون لم يهتمـوا كثـيرا بالمـسائل الدينيـة كـما طبقهـا الفقهاء...»

ويقول:

«كما أنَّ اهتمامهم بحياة السكان الدينيـة كـان قلـيلاً. ولأنهـم عـرب أقحاح لم يراعوا الدين كثـيراً لا في سـلوكهم الخـاص ولا في سـلوك

---

(1) راجع في بيان فساد نسبته إلىٰ ابن قتيبة: شاكر مصطفىٰ: التاريخ العربي والمؤرخون 1/ 241 ويعد المستشرق الإسباني كانيكوس أول من نبه إلىٰ ذلك. انظر مقدمة الجزء الرابع من عيون الأخبـار لابن قتيبة. وأيده في ذلك دوزي ودي خويه وقد ادعىٰ جبرائيل جبـور في مجلـة الأبحـاث أنـه لابن حزم، وقد رد عليه الدكتور محمد يوسف نجم ذلك في المجلة نفسها بما لم يحـسن رده بعـد ذلك. انظر الأبحاث السنة 13/ 3، 14/ 3.

(2) مؤلفه مجهول طبع أول مرة في لايدن، هولندا، بتحقيق المستشرق دي خوية سـنة 1868، وأعيـد طبعه في دمشق سنة 1973.

رعيتهم....»

ويقول:

«والحقيقة مع ذلك هي أن العامة تحت حكم ولاة بني أمية الذين لا يتحمسون كثيرا لا في سلوكهم الخاص ولا في سلوك رعيتهم...»

ويقول:

«وهو ـ أي الحكم الأموي ـ حكم دنيوي بكل معنىٰ الكلمة... واتباع بني أمية المخلصون أحسّوا بأنه ليس ثمة ما يدعو إلىٰ اضفاء الشرف علىٰ مؤسس الحكم التيوقراطي (الديني) – وهو يعني النَّبيّ ﷺ ـ، والذي جعل ابن الزبير لا يصلي علىٰ النَّبيّ... وقد رغب الحكام بين الفينة والأخرىٰ في تغيير الشعائر الدينية بطريقة لا تنسجم مع أحاديث أهل المدينة....» .

والإنصاف العلمي والأمانة التاريخية تستوجب علينا أن ننبه إلىٰ المسائل الآتية:

1 - ليس يخلو نظام حكم بني أمية شأنه شأن أي نظام حاكم من مساوئ أو مثالب، فالقائمون عليه بشر والبشر في طبعهم الخطأ، ولعلّ أكبر خطأ أو إثم وقع فيه هذا النظام قتلهم آل البيت وذبحهم الحسين رضي الله عنه وتمثيلهم به وبأصحابه يوم كربلاء، وما كان منهم قبل ذلك يوم الحرّة إذ اثخنوا القتل في أصحاب محمد ﷺ وروّعوا أهل المدينة باستباحتها ونهبها وسلبها، وما كان منهم بعد ذلك يوم حاصروا مكةَ طلباً للزبير ﷺ ومن معه فرموها بالمنجنيق ومثّلوا بابن الزبير، وما كان منهم من قتل زيد بن علي ﷺ وصلبه زمن هشام، وكان للشيعة دورٌ في ذلك حيث خذلوا علياً، فالحسين، ثم زيداً إذ أغروهم بالنصرة وبايعوهم علىٰ ذلك، ولما اشتد البأسُ فرّوا وتركوهم،

وبعضهم انقلب عليهم إلىٰ صف أعدائهم والعياذ بالله. ولعلّ أعظمَ بَلِيّةٍ ابتُلِيَ بها الإسلام والمسلمون من حُكْمِ الأمويين أن جعلوا أمرَ حكومة المسلمين مُلْكاً عضوضاً وإرثاً يتوارثونه بعضهم عن بعض.

2 - الأحاديث التي تروىٰ عن النَّبيّ في ذم بني أمية كلها موضوعة لا تصح، وضعتها الرافضة منها: ما جاء في نزول قوله تعالىٰ: ﴿ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾ [القدر: 3] وهو أنَ اللهَ قد استبدل نبيَّه بألفِ شهر وهي عدة أيام حكم بني أمية - كما يُزْعَم - ليلةَ القدر، وقد كذّب ابنُ كثير في تفسيره هذه الرواية لما فيها من فساد متناً. ومن هذا النحو ما جاء في ذم معاوية وكلها لا يصلح كقولهم: «إذا رأيتم معاوية علىٰ المنبر فاقتلوه» .

3 - الأحاديث التي جاءت في مناقب معاوية أكثرها لا يصح كقولهم: «الأمناء عند الله ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية» ومن ذلك: «أوحىٰ الله إلىٰ النَّبيّ ﷺ: استكتب معاوية فإنَّه أمين مأمون» وأيضاً: «يحشر يوم القيامة معاوية بن أبي سفيان وعليه حلة من نور ظاهرها من الرحمة وباطنها من الرضىٰ...» .

بقي بعد هذا أن نجيبَ علىٰ الشقّ الأوّلِ من السؤال الذي صدّرنا به هذا المبحث وهو: هل كان الأمويون كفرة أو قليلي دين ؟.

اعْلَمْ أنّ المرءَ قد يكون ظالماً أو فاسقاً، ولا يخرجه ظلمُه أو فسقُه عن الملّة، وقد يكون مؤمناً ويلبس إيمانَه بظلمٍ فلا يستوجب ذلك تكفيرَه ويُفَوَّضُ أمرُه إلىٰ الله، إن شاء عذّبه وإن شاء غفرَ له.

والحقُّ أنّ الأمويين لم يكونوا كفرةً، ولم يُنْقَل عن أحدٍ من الأئمة ممن يُحْتَجُّ بقوله تكفيرُهم، اللَّهمَ إلّا ما رُوِيَ عن الرّافضة، وهؤلاء شأنهم معروف حيث لم يسلم من تكفيرهم وقدحهم أبوبكر الصديق، وعمر الفاروق، وعثمان ذو النورين، وهم من هم! بل إن غلاتهم يكفّرون من لا يقول بكفرهم.

والقول بأنّ الأمويين لا دينَ لهم ويعبثـون بـشعائر الله، تكذّبـه الـشواهدُ وينقضُه الواقع للأمور الآتية:

عُرِفَ بعضُ خلفاء بني أمية بالفقـه والحفـظ وحـسن الـسيرة والـسياسة والعدل والزهد وهذه خصال لا تتوافر في من لا دين له.

روىٰ البخاري في صحيحه (كتاب فضائل الصحابة، باب ذكـر معاويـة) شهادة ابن عباس لمعاوية بأنه: (فقيه) وحسبك بابن عباس حبر هذه الأمة.

وما رُوِيَ في يزيد بن معاوية من أنه كان معاقراً للخمر تاركاً للصلاة فلا يصحُّ، وإنما أشاع ذلك بين النَّاس عبد الله بن مطيع داعية ابن الزبير، وهي فضلاً عن ذلك روايات ليس لها خُطُمٌ ولا أَزِمّةٌ ولا يُعْرَفُ لها إسنادٌ، وقد كذّبَ هذه التهمة محمد بن الحنيفة ﷺ فقال: ما رأيت منه ما تذكرون، وقد حضرته، وأقمتُ عنده فرأيته مواظباً علىٰ الصلاة، متحرياً للخير، لَيَسأَلُ عن الفقه، ملازماً للسنة. فقالوا له: فإن ذلك كان منه تصنُّعاً لك. فقال: وما الذي خاف مني أو رجا حتىٰ يظهرَ إليّ الخشوع ؟ أفأطلعكم علىٰ ما تذكرون من شرب الخمر ؟ فلئن كان أطلعكم علىٰ ذلك إنكم لشركاؤه، وإن لم يكن أطلعكم فما يحلُّ لكن أن تَشْهَدوا بما لم تعلموا. قالوا: إنه عندنا لحق وإن لم نكن رأيناه. فقال لهم: أبىٰ الله ذلك علىٰ أهل الشهادة فقال: ﴿ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [الزخرف: 86]. ولست من أمـركم في شيء»[1].

وهذا مروان بن الحكم اعتمد عليه القرّاءُ في نقل رواياتٍ شاذّةٍ وصحيحةٍ من القرآن، منها ما ذكره ابن كثير في تفسير قوله تعـالىٰ: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ ﴾ [يونس: 10] ومنها ما ذكره أبو حيان في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَوْ أَرَادُواْ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةً ﴾ [التوبة: 46] وأمّا ما رواه الحاكِمُ في

(1) ابن كثير: البداية والنهاية 8/ 228 وابن العربي: العواصم من القواصم 227 تحقيق محب الدين الخطيب.

مستدركه (كتاب الفتن والملاحم) من أنَّ مروان بن الحكم أُدْخِلَ علىٰ النَّبيّ ﷺ فقال: «هو الوزغ بن الوزغ، الملعون بن الملعون» فهذا كفانا فسادُ متنه عن النظر في سنده لأن الرسول ﷺ لم يكن فاحشاً ولا لاعناً، ولو صحَّ هذا اللعنُ منه ﷺ لما كان من رجال أسانيد البخاري إذ ليس ثمة جرح بعد لعن النَّبيّ ﷺ له. ومن منا يجهل شدّة تحرّي البخاريّ وحرصه علىٰ صحة أسانيده وعدالة رواته.

ثم وَلِيَ أمرَ المسلمين بعد مروان ابنُه عبد الملك، ولولا أنه أطلق يدَ الحجاج فعاتت في الأرض فساداً وما كان بينه وبين ابن الزبير، لكان خيرَ ملوك المسلمين. قال فيه أبو الزناد: «كان فقهاءُ أهل المدينة أربعة: سعيد بن المسيب، وقبيصة بن ذؤيب وعروة بن الزبير، وعبد الملك بن مروان»[1].

وقال فيه ابنُ سعد: «كان عابداً زاهداً ناسكاً بالمدينة قبل الخلافة»[2] وقال نافع: «لقد رأيتُ المدينةَ وما بها شابٌّ أشدُّ تشميراً ولا أفقهَ ولا أنسكَ ولا أقرأ لكتاب الله من عبد الملك بن مروان»[3]. وقال الشعبيُّ: «ما جالستُ أحداً إلَّا وجدت لي عليه الفضلَ إلَّا عبد الملك بن مروان فإني ما ذكّرتُه حديثاً إلَّا وزادني فيه، ولا شعراً إلَّا وزادني فيه»[4]، ولقّبَهُ ابنُ عمر بحمامة المسجد.

ويقول ابنُ العربيّ في العواصم من القواصم: «فهذا مالك ﷺ قد احتج بقضاء عبد الملك بن مروان في موطئه وأبرزه في جملة قواعد الشريعة»[5] ومن ذلك ما جاء في الموطأ (كتاب الأقضية، باب القضاء في المستكرهة من النساء)، وما جاء في (كتاب المكاتب، باب القضاء في المكاتب)، وما جاء في (كتاب

(1) السيوطي: تدريب الراوي 2/ 400 تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف دار الكتب الحديثة بمصر 1966م.

(2) السيوطي: تاريخ الخلفاء 216 طبعة 4 تحقيق محي الدين عبد الحميد مطبعة الفجالة 1969 م.

(3) المصدر السابق والصفحة.

(4) المصدر السابق والصفحة.

(5) ابن العربي: المصدر السابق ص 249

العقول، باب ما يجب في العمد)، كما روىٰ مالك في أقضية مروان بن الحكم شيئاً كثيراً، ولو كان في قضائهم ما يُعَابُ لَكَرِهَ ذلك منه هارونُ الرشيد الخليفة العباسي الذي قرأه عليه، وكلنا يعرف ما كان من العباسيين نحو الأمويين من حقدٍ شديدٍ حتىٰ أنهم نبشوا قبورَ خلفائهم وأضرموا فيها النّيران. وهذا الوليدُ بن عبد الملك يستحلف عامِلَه بين الرُّكْنِ والمقام خمسين يميناً حتىٰ يتيقّنَ من أن الهديّة التي قدمها له لم يُصِبْهَا غَصْبَاً[1].

ولو لم يكن لسليمان بن عبد الملك من فضل إلّا أنه استخلف بعده عمرَ بن عبد العزيز لكفاه ذلك. وأما اشجُّ بني أمية فيكفيه أن عُدَّ من الخلفاء الراشدين لعدله وزهده، وورعه، وحسن سيرته في النَّاس وعظيم سياسته لهم، حتىٰ أُلِّفَت في تعديد مناقبه المؤلفات. ولما قَتَلَ يزيدُ الناقصُ ـ وسمي النّاقِصُ لأنه نقص من أُعْطِيات الجند ـ ابنَ عمّه الوليدَ بن يزيد إذ تعاظم فِسْقُه واشتهرت خلاعته،خطب في النَّاس قائلا: «أما بعد، إني والله ما خرجتُ أشَرَاً ولا بَطَرَاً ولا طمعاً ولا حِرْصَاً علىٰ الدنيا ولا رغبةً في الملك، وإني لظلومٌ لنفسي إن لم يرحمني ربي ولكني خرجت غَضَبَاً لله ولدينه وداعياً لكتابه وسنة نبيه..»[2] وهي خطبةٌ جديرةٌ بأن تحفَظَ وتُعَلّمَ، ولا يفوتنا أن نُذَكِّرَ هنا بأنّ لبعض الباحثين كلاماً في تبرئة الوليد من بعض ما نُسِبَ إليه[3].

فإذا كان هذا حال الأمويين فمن الظلم أن ينعتوا بقلّة الدين أو بالكفر والعياذ بالله.

(ب) لو كان اهتمام الأمويين بالدّين قليلا لما كانت الفتوحات في زمانهم علىٰ

---

(1) أبو اليسر عابدين: أغاليط المؤرخين ص 154 وانظر المزيد من أخباره في تاريخ الطبري القسم الثاني 8 ص 1271 طبعة دي خويه.

(2) السيوطي تاريخ الخلفاء ص 252-253.

(3) انظر أبا اليسر عابدين. المصدر السابق.

أشدها. وحمل الإسلام ودعوة أهل الأرض إليه أمانة عظيمة لا يوفيها إلَّا أهلُها، وكان الأمويون من أهلها حيث اتسعت رقعة الإسلام في زمانهم اتساعا لم تبلغه في زمان غيرهم.

(ج) ازدهار العلم في زمانهم وتعظيمهم للعلماء وتقريبهم أكبرُ دليلٍ علىٰ فساد ما وصمهم بهذ هذا المستشرق واضرابه، ولو صحّ أنهم انشغلوا بالدّنيا ولم يكن للدين في حياتهم حظٌ كما زعم هؤلاء لاندرست معالمُ الشّريعة منذ ذلك اليوم لأنّ مشاهيرَ علماء الإسلام وُلِدُوا وترعرعوا في كَنَفِ دولتهم ولم تأت دولة العباسين إلَّا وقد استوىٰ زرعُهم علىٰ سُوقه.

(د) وحسبهم فخراً أنهم ما وطئوا بلاداً إلَّا خفقت فوقها راياتُ الإسلام، وهذا عبد الرّحمٰن بن الحكم مفخرة الأمويين أقام للإسلام في بلاد الأندلس مجداً تليدا في الوقت التي أخدت فيه آفاتُ التفكّكِ تنخر في جسد الدولة العباسية حتىٰ آل سلطانُ الإسلام إلىٰ دويلاتٍ ممزّقةٍ عُرْضَةً للنهش والنهب.

وأحسب أنّ في هذا الرد كفايةً علىٰ ما جاء في الشقِّ الأوّل من السؤال. ولنخلص الآن لمناقشة شقّه الثاني وهو:

✿ هل غيّر الأمويون شعائر الإسلام ؟ وما أدلة ذلك ؟

الجواب قطعا: كلّا وألفُ كلّا. ولا يحتاج إثباتُ هذا النّفي إلىٰ كثير عناء، ولولا خشيةُ الإطالة في هذا المقام لبيّنتُ للقارئ الكريم سخفَ هذا الكلام. وحسبي أَنْ أناقشه فيما عرضه من أدلة علىٰ ذلك تناثرت في هذا الفصل.

أولا: خطبة الجمعة الأولىٰ جلوساً

ملخص ما ذهب إليه جولدتسيهر في هذا المقام هو أنّ الغطرسة الأرستقراطية لبني أمية جعلتهم يشمئزون من فكرة الوقوف وُعّاظاً مأجورين

أمام رعيتهم، فدفعهم هذا إلىٰ خطبة الجمعة وهم جلوس. وبصنيعهم هذا أثـاروا حفيظة الجمهور التقيّ المؤمن بالسنّةِ. فلم يملكوا إلّا أن يُؤيّدوا فعلَهم بسندٍ شرعيٍّ وجدوه عند رجاء بن حَيَوة أحدِ كبار التابعين الذي روىٰ لهم أنّ عثمانَ بن عفان ﷺ أحدَ الخلفاء الراشدين اعتاد أن يقفَ في الخطبة الأولىٰ ويجلسَ في الثانية، وأنَّ هذه الدوائر نفسها روت أن عليّاً خطبَ جالساً. والرد عليه هنا من وجوه:

(أ) لا أظنُّ أنَّ ما ذهب إليه من تأويل صنع الأمويين صحيحاً، لأنه لو كانت الغطرسة والأنفة والتعالي هي الدوافع الحقيقية لذلك كما زعم لما خطبوا في الأولىٰ جالسين وفي الثانية قائمين.

(ب) فعل ذلك معاوية بن أبي سفيان، وقال الشعبيُّ فيما أخرجه ابن أبي شيبة مبرراً صنع معاوية: «أوّلُ مَنْ خطب النَّاس قاعداً معاوية، وذلك حين كَثُرَ شحمه وعظم بطنه» [1]. فها أنت ترىٰ أن السببَ مخالِفٌ لما توهّمه جولدتسيهر.

وأجاز الشافعي للخطيب أن يخطب جالساً من علة [2].

(ج) ما ذهب إليه من أنّ رجاء بن حيوة روىٰ لهم عن عثمان بن عفان ﷺ ما يؤيِّدُ فعلَهم فاسدٌ، تردُّه رواية الطبري الصريحة التي جاء فيها أنَّ الوليد بن عبدالملك حج في سنة 91 ودخل المدينة وصلىٰ بأهلها الجمعة فخطب الخطبة الأولىٰ جالساً ثم قام فخطب الثانية. قال ابن جرير الطبري: «قال إسحاق: فلقيت رجاء بن حيوة وهو معه فقلت: هكذا يصنعون؟ قال: نعم. وهكذا صنع معاوية فهلم جرا. قلت: أفلا تكلّمه. قال: أخبرني قبيصةُ بن ذؤيب أنه كلّم عبد الملك بن مروان فأبىٰ أن يفعل وقال: هكذا خطب عثمان. فقلت: والله ما خطب هكذا. ما خطب عثمان

(1) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 200.

(2) الشافعي: الأم 1/ 177 سلسلة كتاب الشعب 1968 مصر.

إلَّا قائماً. قال رجاء: رُوِيَ لهم هذا فأخذوا به»[1].

ومن هنا يتّضِحُ أنّ اتهامَ رجاء بن حيوة باختراع رواية لهم ينسبها لعثمان ليسوّغَ لهم صنيعَهم المخالِفَ للمشهور اتهامٌ باطلٌ، فإذا كان هنالك من روىٰ لهم شيئاً في ذلك فهو غيره، ويؤكد ذلك صيغة التمريض (رُوِي)، ورواية الطبري هذه رواها أيضا ابن الأثير في تاريخه[2].

(د) الأعجبُ من ذلك أنّ جولدتسيهر لم يجهل أن رجاء بن حيوة لم يكن وراء وضع حديثٍ لِيُبَرِّرَ صنعَ الأمويين في الخطبة، ولكنه أراد أن يشوّهَ إماماً عَدْلاً ضابطاً بوصمه بالوضع كما فعل مع الزُّهري وغيره في مواطن أخرىٰ حتىٰ إنه نبّه إلىٰ رواية ذكرها صاحب النجوم الزاهرة (هامش رقم 87) فقال: «وفيه ـ أي في النجوم الزاهرة ـ أن الأمر خلاف ما ذُكِرَ. فليس رجاء هو الذي اخترع هذا الحديث...»

والرواية التي ذكرها صاحب النجوم الزاهرة هي عينها التي رواها الطبري وابن الأثير، ومع ذلك أعرض عنها جولدتسيهر ونقل من كتابٍ لمؤلف مجهول هو العيون والحدائق، وقد نشر تحت عنوان fragm. Hist. Arab (مقتطفات من تاريخ العرب).

(هـ) والأمويون وإن خالفوا في هذا، لا يُحْمَلُ فِعْلُهم ذلك إلَّا علىٰ ما ذكر ابن حيوة وهو أنه رُوِيَ لهم في ذلك شيء فأخذوا به، ثم إنهم لم يحملوا غيرهم علىٰ هذا ولم يحفظ لنا التاريخُ أنهم ألزموا به أحداً، ولو فعلوا لأثموا إثماً عظيماً.

والتعويل علىٰ تعليل ابن حيوة وهو من أَقْرَب النَّاس إليهم أولىٰ من أيِّ تخمين آخر مجرد.

---

(1) الطبري: التاريخ القسم الثاني جزء 8 ص 1234 أحداث سنة 91 هـ طبعة دي خويه.

(2) ابن الأثير: الكامل 4/ 119.

(و) لم يَسْلَم الأمويون بفعلهم هذا من الانتقادات المريرة، وهذا يدُلُّ علىٰ صرامة الفقهاء المسلمين وقتئذ، وأنهم لم يكونوا ليجاملوا في الباطل ولو كان صاحب هذا الباطل خليفةً او أميراً. والخبر الذي رواه الطبري يدل نفسه علىٰ ذلك.

وقد روىٰ البيهقي عن كعب بن عجرة أنه دخل المسجد يوم الجمعة وعبد الرّحمٰن بن الحكم يخطب قاعدا، فقال: «انظروا إلىٰ هذا الخبيث يخطب قاعداً...»[1] وأخرجه مسلم في صحيحه[2]، وأجيب عنه بأنّ إنكارَ كعب عليه إنما هو لتركه السنة، ولو كان القيام شرطا لما صلّوا معه[3].

(ز) أمّا خطبةُ عليٍّ جالساً، فقد جاء في المصدر نفسه الذي أحال إليه أنها كانت خطبة نكاح وليست خطبةَ جمعة وفي هذا ما يكفي (راجع ما نقلناه عن البيان والتبيين في أثر الهامش رقم 88 في ترجمتنا للكتاب)

ثانيا: خطبة العيد قبل الصلاة

وما ذهب إليه جولدتسيهر من أنهم جعلوا خطبةَ العيد قبل الصلاة مغيّرين بذلك الشريعة ليس كما حسب، ولا يُنْكِرُ أحدٌ أن هذا تغيير، ولكنه ليس تغييراً مقصوداً في الشريعة، بل رآه بعضُهم متفقاً مع المصلحة ؛ لأنّ النَّاس كانوا يتحامون خُطُبَ الأمويين فينصرفون بعد الصلاة. وقد اختُلِفَ فيمن كان أوّلَ من قَدّمَ الخطبةَ علىٰ الصلاة في العيد، فذهب العسكري في (الأوائل) إلىٰ أنه عثمان[4].

وقال الزُّهري: «أوّلُ من أحدثَ الخطبةَ فبل الصلاة في العيد معاويةُ»

(1) البيهقي: السنن الكبرىٰ 3/ 196-197 (كتاب الجمعة، باب الخطبة قائماً)

(2) اخرجه مسلم (كتاب الجمعة، باب في قوله تعالىٰ ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا﴾). وفيه: عبد الرّحمٰن بن أم الحكم.

(3) العيني: عمدة القارئ 6/ 219 الطبعة المنيرية.

(4) -العسكري: الأوائل 1/ 349 تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، دمشق 1975.

أخرجه عبد الرزاق في مصنفه[1]. وحكىٰ اختلافَ نسبته إلىٰ آخرين بدرُ الـدّين العيني في شرحه علىٰ البخاري، وصوّبَ الرأيَ القائلَ بأنّ أوّل من أحدَثَ ذلك مروان بن الحكم بالمدينة في خلافة معاويـة كما في الـصحيحين عـن أبي سـعيد الخدري[2]. وفي رواية الـصحيحين يقـول مـروان مُـبَرِّراً ذلـك: «إنَّ النَّـاس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصـلاة فجعلتُهـا قبـل الـصّـلاة»[3]. قـال الكرمـاني: «تقديمُ الصّلاة في العيد ليس واجباً فجاز تركه»[4]. وقـال العينـي: «حمـل أبـو سعيد ـ وهو الذي أنكر علىٰ مروان فعله ـ فِعْلَ النَّبيّ علىٰ التعيين وحمله مـروان علىٰ الأولوية، واعتذر عن ترك الأوْلىٰ بما ذكره من تغَيُّرِ حـال النَّـاس فـرأىٰ أنَّ المحافظةَ علىٰ أصْلِ السُّنة وهو استماعُ الخطبةِ أوْلىٰ من المحافظة عـلىٰ هيئـة فيهـا ليست من شروطها»[5].

ثالثا: اتخاذ المقاصير والزيادة في المنبر

زعم جولدتسيهر أن اتخاذ المقاصير والزيـادة في المنـبر مـن مظـاهر تغيـير الشريعة عند الأمـويين، وقـد أبعـد بـذلك النُّجْعَـةَ والله، لأن اتخـاذ المقاصـير والزيادة في درجات المنبر اقتضتها المصلحة الشرعية. وجعل الأصـوليون لهـذه المصلحة ضوابط تحكمها: كاندراجها في مقاصـد الـشارع، وعـدم معارضـتها للكتاب والسنة والقياس، وعدم تفويتها مصلحةً أهمَّ منها أو مساويةً لها[6].

فاتخاذ المقاصـير يتّفـق مـع مقاصـد الـشريعة المنحـصر في حفـظ الأمـور الخمسة: الدّينِ، والنفسِ، والعقلِ، والنّسْلِ، والمـال. فـما يتـضمن حفـظ هـذه

---

(1) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 200.

(2) العيني: عمدة القارئ 6/ 280

(3) البخاري (كتاب العيدين، باب الخروج إلىٰ المصلىٰ بغير منبر)، ومسلم (كتاب العيدين).

(4) العيني المصدر السابق ولصفحة.

(5) المصدر السابق والصفحة.

(6) البوطي: ضوابط المصلحة ص 115-321 منشورات المكتبة الأموية، دمشق، الطبعة الأولىٰ 1966.

الأمور الخمسة فهو مصلحة شرعية. ووقاية القائم بأمر المسلمين من خليفة أو أمير، وسلامته في زمن الفتن من الاغتيال فيه حفظ للدّين لأنه لايقوم أمرُ الرّعية بلا راعٍ، وإذا يُقتَلُ كلُّ من يُنَصَّب خليفةً للمسلمين لم يبق هنالك من يسوسهم، فيسود الهرجُ والمرجُ بين النَّاس فلا يبقىٰ عرضٌ إلَّا ويُنْتَهَك، ولا حِرْزٌ إلَّا وَيُنْتَهَب، وهذه مفسدةٌ أيّ مفسدةٍ وفيه أيضا حفظ للنفس التي حرّم اللهُ قتلَها إلَّا بالحق.

ثم إنّ اتخاذَ المقاصير ليس له ما يعارضه من كتاب أو سنة أو قياس، وليس فيه تفويت لمصلحة أوْلىٰ ولا مساوية.

ولم يتّخذها معاوية إلَّا بعد أن قَتَلَ ابنُ الملجم الخارجيُّ الخبيثُ أبا السبطين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب غيلةً. وقال ابن خلدون في مقدّمة تاريخه: «فأوّل من اتخذها معاوية بن أبي سفيان حين طعنه الخارجي والقصّة معروفة، وقيل أوّلُ من اتخذها مروان بن الحكم حين طعنه اليماني»[1] وقد عدّها ابنُ خلدون من شارات الملك الإسلامي وسنة الله في عباده.

والشّأنُ نفسُه مع زيادة درجات المنبر، فالرسول الكريم ﷺ نفسه لم يتخذ في البدء منبراً وكان يخطب إلىٰ جدع شجرة، ولما كَثُرَ المصلون أمَرَ مَنْ يصنع له منبراً من خشب حتىٰ يُسْمِعَ الحاضرين. ومنذ ذلك الزّمان وحتىٰ يومنا هذا اتّسعت المساجدُ وكَثُرَ المصلّون ولم يُرَ بأسٌ في زيادة درجات المنبر، وكانت ثلاثاً علىٰ عهد الرسول، ومن هذا القبيل اتخاذ مُكَبِّرَات الصوت في عصرنا هذا لإسماع من يصلي في صحن المساجد وأفنيتها، ومنه ما أخرجه البخاري[2] أن الأذان الثاني يوم الجمعة أمر به عثمان حين كثر أهلُ المسجد، ثم جعله ﷺ ثلاثاً، فأذن بالآذان الثالث علىٰ الزوراء، وهي موضع بسوق المدينة حتىٰ يسمع من لم

(1) ابن خلدون: المقدمة 476 طبعة دار الكتاب العربي، بيروت.

(2) البخاري (كتاب الجمعة، باب الأذان يوم الجمعة)

يسمع. وهذه مصلحة شرعية لا خلاف. ولم يُنْكِرْ عليه أحدٌ من علماء هذه الأمة.

بقىٰ أن نقول: هل في هذا تغيير للشريعة، أو هل كان اعتلاء المنابر العالية ضرباً من الغطرسة والكبرياء ؟ لم يقل بذلك حتىٰ أشد أعداء الأمويين ضراوة من خوارج وروافض ولو كان في هذا ما يشنَّعُ عليهم به كما حَسِبَ جولدتسيهر لما التفتوا إلىٰ غيره، ولكنهم كانوا أكثر فهماً من جولدتسيهر وأوعىٰ.

(3)

يقول جولدتسهير:

«وفي الوقت الذي أُقْصِيَ فيه المؤمنون الأتقياء عن الأنظار انشغلوا ـ مثل أحبار اليهود تحت الحكم الروماني ـ بالبحث في الشريعة التي لم يكن لها نفوذ في الأوساط الواقعية للحياة إلَّا أنها تمثل في أنفسهم شريعة مجتمعهم المثالي» .

هذا كلام لو قاله تلميذ مبتدئ لم يعذر فضلاً عن أستاذ لا يزال حتىٰ يومنا هذا يُعَدّ في أوساط المستشرقين من أكابرهم لفساده الظاهر.

أولا: قياس حال أحبار اليهود تحت الحكم الروماني بأحوال فقهاء المسلمين تحت حكم بني أمية لا يصحّ أبداً. لأن ما كان بين اليهود وبين القيصر الروماني ادريان (117-138 ب.م) هو موضوع بين ديانتين مختلفتين كلّياً، وماكان بين فقهاء المسلمين تحت حكم بني أمية ـ هذا لو صحَّ أنّ الفقهاءَ كانوا مناوئين لبني أمية وهو باطلٌ قطعاً ـ هو ما يحدثُ بين جماعة من النَّاس ينتمون إلىٰ دينٍ واحدٍ.

ومن جهة ثانية أنَّ اليهودَ لما نكّلَ بهم هذا الإمبراطور الروماني صرفهم ذلك إلىٰ كتابة التلمود، وفضلوه علىٰ التوراة وجاءوا فيه بتعاليم جديدة لم تأت

بها أسفار العهد القديم، وانقسم اليهود علىٰ أنفسهم إلىٰ طائفتين: طائفة من أحبار اليهود أنكرت ما جاء في التلمود وعدّته تحريفاً لشريعة موسىٰ وعُرِفوا بالقرائيين، وطائفة قبلته وسارت به وعرفت بالربانيين.

وفقهاء الإسلام والمحدِّثون لم يناوئوا الدولة الأموية إلَّا ما كان بين الأمويين وآل البيت فيمن هو أحقُّ بالإمامة. ولم يَدْعُ فقهاءُ الإسلام النَّاس إلىٰ الخروج علىٰ الحاكم وإن طغىٰ وإن فسق، ما لم يَكْفُر مخافة الفتن، لأنّ الدولةَ أحوجُ إلىٰ ضمِّ الصَّفِّ ورأبِ الصّدع، ووجود رعية تحت راع يسوس أمرَها وإن كان مفضولاً أوْلىٰ من أن تكون هملا كالقطيع الشارد، وهذا يتفق تماما مع أصول العقيدة الإسلامية. لذلك لم يكن العلماء الأتقياء معزولين عن المجتمع لا يأبهون لما يجري، بل كانوا قريبين من الأمة يرشدونها ويعلّمونها،ولم يحرّفوا شريعةَ الإسلام بالتبديل والتعديل، وإنما الذين فعلوا ذلك بشريعتهم هم اليهود لأنّ الديانةَ عندهم تحتكرها طائفةٌ من الأحبار والربيين، وهم رجالات الدين. ولكن هنالك علماء درسوا الشريعة ونقّبوا فيها واستنبطوا منها طبق قواعدَ معروفةٍ لا يماري فيها إلَّا ذو خبال، فيمكن للمسلم البسيط بشيء من المثابرة والدرس ان يكونَ من رجالات الشريعة. فها أنت ترىٰ يرحمك الله ما أوسع البون بين المستدلّ به والمستدل عليه.

وأما قولُه إنّ الشريعةَ لم يكن لها نفوذٌ في الواقع إلَّا في نفوسهم فهذا هو الجهل بعينه، فهل أسسُ الشريعة هي غيرُ أحكام الصلاة، وأحكام الزكاة، وأحكام الصوم، وأحكام الحج، وأحكام المواريث، وأحكام الحلال والحرام، والجهاد ؟. أفلم يكن إذاً المسلمون وقتئذ يصلّون، ويزكّون، ويصومون، ويحجون بيت الله، ويتوارثون فيما بينهم طبقاً لهذه الشريعة، ويحرّمون ما حرّمَتْ، ويُحِلّونَ ما أحلّت، ويجاهدون في سبيل الله ؟ هل من جواب ؟ لا. اللَّهمَ إلَّا المكابرة.

(4)

✿ دور الأتقياء والأمويين في وضع الأحاديث

لا يكاد مبحثٌ من كتاب جولدتسيهر هذا يخلو من الفساد والتناقض، حتىٰ أعياني تتبعه لكثرة ما فيه من زلل. وكم أنا مشفق علىٰ قارئ هذه الردود لما سيعانيه من قراءتها ولما سيتكبّده من ضيقٍ وحرجٍ لطولها الذي ربما تجاوز الحدّ المألوف. وقديما قالوا: ومن التطويل ما كلت به الهمم. ولكن عذرنا في ذلك أن الاجمال لا يفي بالمقصود، فكان لا بدّ من البيان والتفصيل، حتىٰ يَظْهَرَ خطأهم. وقد قرأت لبعضهم في معرض دفاعه عن جولدتسيهر معيباً علينا أننا لم نعرف جولد تسيهر حق المعرفة. أفلم يأن الأوان لنقول: ها هو ذا جولدتسيهر، وها هي ذي مفترياته وأباطيله، وها هي ذي ردودنا علىٰ شبهاته، فليقرأها من شاء، وَلْيَعْرِض عنها مَن شاء. وَلْيَعْلَم مَن زَهِدَ فيها لضيقٍ في صدره أو لعيب في عقله أنا بالغون بعون الله به نهاية المطاف ليصرّحَ بنفسه قائلاً في حق هذا المستشرق ومن نسج علىٰ منواله:خرقاء وجدت صوفاً.

وإذا أدركنا ذلك فقد بلغنا المرام،وإذا جاوزنا إلىٰ غيرنا، فذلك والله هو الخير الذي نبغي والكسب الذي نروم. فاشحذ أيها القارئ الكريم همتك وتذرع بالصبر،وهلم معي:

أولاً: دور الأتقياء في وضع الأحاديث

قبل أن نركبَ لجّةَ أخطائه، ونسبحَ في يمِّ أهوائه، أَسْتَمِيحُ القارئ عذراً أن أبين له مسألتين مهمتين لا غنىٰ عن بيانهما:

الأولىٰ: مَنْ هُمُ الأتقياء الذين يعنيهم جولدتسيهر ؟

المتتبع لما جاء في كتابه يجد أنه يكتفي بهذا النعت في تلويح من غير تصريح، ومواربة في غير مقاربة، فيريد به تارة صحابة رسول الله ﷺ، وتارة

أخرىٰ تابعيهم، وثالثة تابعي تابعيهم، وحينا آخر لا يستقيم كلامـه إلَّا إذا أراد الشيعة أو الخوارج أو غيرهم من الفرق الأخر، كـلّ ذلـك علمنـاه مـن سـياق كلامه، وهو بهذا يخلط خلطاً مقصوداً حتىٰ لا يمكّن الناظرَ فيه من الرّد عليـه، ويقطع عليه فرصة نقده.

الثانية: كيف يَكْذِبُ التقيُّ ؟ لو عرف جولدتسيهر حدَّ التقوىٰ لما قـال مـا قال، وهو بصنعه ذلك يحكم علىٰ أمّةٍ بـأخلاق غيرهـا مـن الأمـم. وهـذا مـن الفساد بحيث لا يحتاج إلىٰ ردٍّ. فليست التقـوىٰ رداءً يرتديـه مـن يـشاء، كيـف ومتىٰ يشاء، ولو عَلِمَ أنها خَلّةٌ تمنع من مقارفـة الـصغائر فـضلاً عـن ارتكـاب الكبائر لما خلع العِذَار واشتطَّ في القول.

وجولدتسيهر، وهو من المـولعين بتتبـع أصـول الكلـمات وجـذورها، لا أظنّ أنه يفوته أنّ التقوىٰ من الوقاية، وهي الصون والحماية. فالتقيُّ مَـنْ صـان نفسَه من الرذائل، ولذلك قيل: اتقىٰ فلانٌ بترسه إذا احتمـىٰ بـه. ولـن يكـون التقيُّ تقِيّاً حتىٰ يكون جامعاً للمَكْرُمَات والفضائل، مجتنباً لما يسوؤه الاتـصاف به، وذلك لا يتأتّي إلَّا بمراقبة الله وهي دوامُ علـمِ العبـدِ وتيقُّنُـه بـاطّلاع الحـقِّ سبحانه وتعالىٰ علىٰ ظاهره وباطنه.

ومن علامات التقوىٰ الاستقامة، وهي تتعلّق بالأقوال والفعـال والأحـوال والنيات وذلك بوقوعها لله وبالله وعـلىٰ أمـر الله. وعُـدّتُ الاسـتقامةُ مـن أعظـم الكرامات حتىٰ قالوا: أعظمُ الكرامة لزومُ الاستقامة. وكيف يكون المـرءُ مـستقيماً إذا كان كاذباً ؟ وتستلزم التقوىٰ الصّبْرَ، وهو في اللغة: الحبْسُ والكَفُّ. ومنه: قُتِلَ فلانٌ صبراً إذا أمسك وحبس. وهو علىٰ ثلاثة أقسام: صبر علىٰ طاعـة الله، وصـبر عن معصية الله، وصبر علىٰ ابتلاء الله. أو ليس من الصّبرِ علىٰ طاعة الله الصبرُ عـلىٰ الصدق ؟ ومن الصبر عن معصية الله الصبرُ عن الكذب ؟ومن الصبر علىٰ ابـتلاء الله الصبرُ علىٰ ما يجر إليه الصّدقُ من مكاره تقع علىٰ العبد من الآخرين ؟.

ومراجعة كتب السلوك تغني عن التطويل، فليرجع إليها من لم يقنع بالقليل. بعد هذا، هل نظر المؤلّف في أحوال من نعتهم بالتقوىٰ فانطبق النعت علىٰ المنعوت ؟ إذا قال: نعم. فليس لكلامه إذاً معنىٰ، اللّهمَ إلّا إذا كانت التقوىٰ التي يعرفها شيئاً آخر غير الذي نعرفه. وإذا قال: لا. قلنا له: إذن، أنت تهرف بما لا تعرف. إذ ليس لكلامك محل من النظر، وأنت بفعلك هذا تهرش هرش الذابة فلا يستقيم لك غدوّ ولا رواح.

والتقوىٰ يا هذا ليست صفة مثالية لا توجد إلّا في عالم المثل كما تتصورون أنتم لأنكم قوم تحكمهم ضوابط سلوكية مختلفة. وبعضها لا نقرّه فأنتم ترون مثلا أن الغاية تبرر الوسيلة، وعندنا الغايةُ من جنس الوسيلة. فمن كانت غايته نبيلةً سلك إليها طريقا أنبلَ، ولا يغرّنّكَ ما تراه من تفتت الأمة وفساد أخلاقها اليوم، فتقيس أمسَها بحاضرها، لأن ما تراه هو بعض من غِراسكم حصدناه.

وأخيرا لم يبق إلّا مجاراته في القول حتىٰ نأتي علىٰ فساده.

أ - يقول جولدتسيهر: «فأيُّ شيء يبدو للأتقياء مرغوباً فيه يمنحونه سنداً يرفعه إلىٰ النَّبيّ» . والظاهر أنه يريد بالأتقياء هنا التابعين لأنه قال قبل ذلك: «وهكذا ظهر جيل جديد يروي أقوالا تُعْـزَىٰ للنبي» وقال بعد ذلك: «وهذا أمرٌ ـ أي: اختلاق الأسانيد ـ حدث بسهولة في جيل لم يعمّر فيه الصحابة طويلاً» . ولن أردّ علىٰ هذا الافتراء بتكذيبه ولا بمطالبته بالدليل علىٰ ذلك، لأن كلَّ ما ذُكِرَ في هذا الكتاب تعوزه الأدلة، وإذا جاء بشيء منها خانه الحظ فيها فكانت أشبه بفقاقيع الماء. ولكنني سأبيّن هذه المسالة من ناحيةٍ حديثية (منهجية) لعلّ من سيأتي بعده لا يقع بجهلها في الخطأ نفسه وهي:

هل يكفي وجود إسنادٍ ما لحديث ما لكي يعزىٰ إلىٰ النَّبيّ ﷺ أو حتىٰ

لإثبات صحته؟ اعلم يرحمك الله أنّ وجودَ الإسناد وحده لايكفي في نسبة الحديث إلىٰ النَّبيّ ﷺ، وإلا لكان كلُّ نصٍّ يُرَكّبُ عليه إسنادٌ حديثاً. وهذا ما يتوهمه كثير من العوام لجهلهم بقواعد وأصول علم الحديث. وإن وُجِدَت هذه الأسانيد المختلقَة المرَكّبَة فإنها لا تنطلي علىٰ نقّادِ الحديث، وحسبك أنْ تعلمَ أنَّ المحدِّثين كانوا يختبرون حفظَ المحدِثِ إذا دخل بلادَهم وهو غريب عنهم بأن يُرَكِّبُوا له الأسانيد علىٰ المتون فيجعلوا إسنادَ هذا لمتن ذلك، ومتنَ هذا لإسناد ذلك. ويضعوا بين يديه عدداً من الأحاديث المقلوبة قد يصل عددها إلىٰ مائة حتىٰ إذا ردَّ كلَّ متنٍ إلىٰ إسناده أذعنوا له بجودة الحفظ. وقد فعل محدثو بغداد مثل هذا مع الإمام محمد بن إسماعيل البخاري.

ولو عَلِمَ جولدتسيهر دِقّةَ المنهجِ الذي يتّبعه المحدِّثون في النقد لما قال ما قال، وها هو ذا بيان المسألة مختصرا:

ينظر ناقدُ الحديث في رجال السند بين يديه. هل فيه انقطاع ؟ ثم ينظر في درجة ضبطهم هل فيهم مَنْ اختلّ ضبطُه ؟ فإذا أَمِنَ ذلك: هل فيهم من مجروح؟ وإذا تجاوز ذلك: هل من شذوذ ؟ وإذا سَلِمَ السّنَدُ من كلِّ هذا نَظَرَ هل من عِلّةٍ أخرىٰ خفِيّةٍ ؟ كأن يكون الراوي معاصراً لمن روىٰ عنه، ولكن لم يتحقق سماعُه منه، أو أن يكونَ معاصراً له متلقياً به سامعاً منه أحاديث أخرىٰ غير هذا الحديث فيقدح ذلك في حديثه هذا.

وغير ذلك من ضروب العلل الخفية. ثم إنّ القاعدةَ عند المحدثين أنه لا تلازمَ بين صحّةِ السّندِ وصِحّةِ المتن ؛ بمعنىٰ أنّه قد يَصِحُّ السندُ ولا يَصِحُّ المتنَ، وقد يَصِحُّ المتنُ ويكون السّنَدُ فاسداً. وتفصيلُ ذلك مبسوطٌ في كتب المصطلح لمن شاء التوسع.

وأما إذا أراد بالثقات جماعةً من جهلة الزُّهّادِ والصالحين، فهؤلاء من أكذبِ النَّاس في الحديث. فهم يضعونها لترغيبِ النَّاس في الخير ولزجرهم عن الشرِّ، ومن ذلك كثيرٌ من أحاديث الفضائل والرقائق. وقد أحسن علماءُ الحديث بضمّهم إلىٰ قوائم الوضّاعين، وهم معروفة أسماؤهم وأنسابهم وما وضعوه من الأحاديث. ولولا صنيعُ هؤلاء العلماء لما سمع هذا المستشرق بهم قطعاً.

أخيراً، بقيّ أن نعرّفَ التابعيَّ:

ذهب الحاكم النيسابوري إلىٰ أنه: «من شافه أصحابَ رسول الله ﷺ وحفظ عنهم الدين والسنن»[1]. ويقول صاحبُ كتاب «منهج النقد في علوم الحديث» : «واخترنا تعريف الحاكم لأنّه أوفىٰ بأغراض المحدّثين التي منها اتصال السند، فإنّ من لم يأخذ عن الصحابيِّ لا يكون سندُهُ إلىٰ الصحابيِّ متصلاً إلَّا بالواسطة»[2]. وقد جعل الحاكم التابعين في طبقات: أعلاها قوم لحقوا العشرة المبشّرين بالجنة منهم: سعيد بن المسيب، وأبو رجاء العطاردي.

ومن التابعين جماعة من المخضرمين وهم الذين أدركوا الجاهلية وحياة رسول الله ﷺ وليست لهم صحبة منهم: أبو وائل الأسدي، وسويد بن غفلة، وأبو عثمان النهدي.

ومن التابعين بعد المخضرمين طبقةٌ وُلِدُوا في زمان النَّبيّ ﷺ ولم يسمعوا منه كمحمد بن أبي بكر الصديق، وأمامة بن سهل وغيرهما.

وللتابعين يرجع الفضلُ في نشر العلم والدعوة إليه حيث انتشروا في الأمصار وحدثوا النَّاس بما سمعوا من أحاديث النَّبيّ.

بعد كلِّ هذا مَنْ مِن الثقات (التابعين) كان يضع الأحاديث ويركّب

---

(1) الحاكم النيسابوري: علوم الحديث ص 42.

(2) نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث ص 147 هامش 2.

الأسانيدَ عليها ليوهِمَ بها النَّاس ؟ لا جواب!.

ب ـ يقول جولدتسيهر: «... بنشر هذه التعاليم التي ظنوا أنها مضادّةٌ لنزعة الكفر التي كانت في ذلك الوقت هَدَأَ رُوعُ الأتقياء وضّاعي الحديث.... وحيث إنّ الأتقياءَ من المناوئين للأسرة الحاكمة نظروا بعين الازدراء إلىٰ أولئك الذين يدّعون أنهم أصحابُ حقٍّ في الخلافة، وأنهم مخلصو الأمة المختارون خُصّصَ عددٌ من تلك الموضوعات لمدح آل بيت دون هجوم مباشر علىٰ الأمويين.....» .

اعلم، فليرحمني الله وإياك، أنه علىٰ الرَّغم مما كان بين الأمويين وغيرهم من عداوة ونزاع بسبب مسألة الإمامة. فإنه لم يكفّر أحدٌ من الفريقين الآخَرَ اللَّهمَ إلَّا ما كان من بعض الغلاة الذين لا يتورّعون عن تكفير كلٍّ من يخالفهم، وهؤلاء شذاذ لا يُلْتَفَتُ إليهم، لذلك فإنَّ وَصْمَ ذلك الزمان بالكفر هو ضربٌ من المجازفة.

وأما فيما يتعلق بوضع أحاديث فضائل آل البيت ونسبة ذلك إلىٰ الأتقياء فاعلم أنَّ أحاديث فضائل آل البيت بعضها صحيحٌ وبعضها الآخر غير صحيح. وأغلب الأحاديث الموضوعة في فضائل آل البيت هي من وضع الرافضة وهم الشيعة المغالية المتعصبة لعلي الشاتمة لأبي بكر وعمر، فإذا كان مرادُه بالأتقياء رواة الحديث من التابعين فقد ظلم ظلماً عظيماً فضلاً عن كونه لم يستدل علىٰ كلامه بدليل.

وحتىٰ لا يختلط الأمرُ علىٰ الأذهان وَجَبَ التنبيه علىٰ أن المقصود بالروافض هنا غلاة الشيعة، وليس مطلق الرفض. ثم إن الرفض ليس مجرد محبة آل البيت كما قد يتوهم ورحم الله الإمام الشافعي حيث قال:

إذا كان رفضاً حبُّ آلِ محمدٍ فليشهد الثقلان أني رافضي

وإنما هو تعدي المحبة إلىٰ الغلوِّ فيهم وذلك برفعهم إلىٰ صفّ الألوهية ونعتهم بأوصاف تنافي الجِبِلّةِ البشرية. وقد تفطّنَ لهذا التفريق المحدِّثون، فلم يردّوا روايةَ الرافضيِّ مطلقاً، وللمسألة تفصيلٌ ينوءُ بعرضه هذا المقام. وَحَسْبُكَ أن تراجع ترجمة: أَبَان بن تغلب، وعديّ بن ثابت، وعلقمة بن قيس، وجعفر بن سليمان، وخالد بن مَخْلد في كتب الجرح والتعديل وتراجم الرجال.

ج- يقول جولد تسيهر: «وقد اهتمّ الأتقياءُ بالقليل الذي حفظوه من عهود الإسلام المبكرة أو الذي اكتسبوه بالرواية، وعملوا علىٰ نشره بين جماعتهم كما اختلقوا مادةً حديثيةً جديدةً ظنوا أنها ستعرف عند جماعة صغيرة فقط».

قصّة نمو الحديث وتزايده بعد وفاة النَّبيّ ﷺ، قصة سخيفة سمجة سبق لنا بيان فتورها في تعليقاتنا علىٰ الفصل الأول من هذا الكتاب (الفقرات 2-3-4) وما قلناه هناك ينسحب علىٰ هذا المقام أيضا.

والعجيب أن هذه القصة علىٰ فتورها وبلادة قاصها وجدت رواجا عند أغلب المستشرقين باستثناء Dozy الذي شنع عليه بذلك المستشرق الإيطالي ليوني كايتاني في مقدمة كتابه (حوليات الإسلام). ولكايتاني هذا آراء عجيبة تنم عن جهل كامل بموضوعه، وقد بيّنا في غير هذا الكتاب مبلغ فساد آراء كايتاني في نقدمة كتابه حوليات الإسلام.

✿ دور الأمويين في الوضع:

اتهام جولدتسيهر الدوائر الحكومية بالوضع وارتباكه في ذلك وعدم تيقنه

عقد جولدتسيهر هذا الفصل لبيان الدور الرسمي الذي قامت به الحكومة الأموية ومن بعدها الحكومة العباسية في اختلاق ونشر الأحاديث المكذوبة لدعم موقفها السياسيّ والاجتماعيّ. إلَّا أنه لمّا جاء يتكلّم عن دور

الأمويين في ذلك ارتكب خطأ فادحاً لعلّه لم يتفطّن له، يُودِي ببحثه إلىٰ عدم الاكتراث به لأنّه خطأٌ منهجيٌّ لا يغتفر، وربما كان أوْلىٰ بنا أن نطوّحَ به بعيداً فلا نلقي له بالا، إلّا أننا تسامحنا قليلا فجاريناه إلىٰ حين.

وهذا الخطأُ المنهجيُّ الفادِحُ يتمثّل في كونه يتردّد بين الشكِّ واليقين في الحكم علىٰ المسألة المبحوثة، فلا يكاد يجزم في ذلك برأي، فهو أولا يوحي للقارئ بأنّ دورَ الأمويين في الوضع مسألةٌ قطعيّةٌ مؤكّدةٌ، ثم يختم بحثه بأنّ رأيه لا يتجاوز الاحتمالَ والظنَّ، وسببُ ذلك في رأيي أنه لم يجد أمثلةً كافيةً صحيحةً ليستدلَّ علىٰ قوله إلّا بضع شبهات لا تصمد أمام المحاجة. فاستمع إلىٰ بعض عباراته في هذا الفصل كيف يؤكّد دورَ الحكومة الأموية قائلا:

- وثمة حقائق متوافرة تشير إلىٰ أن الدافع لهذه الأحاديث الواهية يأتي غالباً من دوائر الحكومة العليا.
- وقد بدأ التأثير الرسمي علىٰ اختلاق الأحاديث ونشرها أو محاربتها منذ فترة مبكرة.
- ولم يكن للأمويين وأتباعهم السياسيين أيّ تردّد في نصرة الأكاذيب ذات النزعة المعينة إذا اتخذت شكلا دينياً مقدّساً.
- كم بذل الأمويون من سعي في نشر أحاديث راقت لهم.
- والاختلاق الرسمي للحديث تحت حكم الأمويين بدا حتىٰ في الأمور المبتذلة.

ثم استمع إليه كيف يشك في قوله فيجعله احتمالا:

- ومن المحتمل أن الجزء الأعظم من الأحاديث المختلقة لهذه الأغراض ـ ويعمي بها هنا الأغراض السياسية كما صرح بذلك من قبل هذا الكلام بسطر ـ كان نتيجة لتأثير رسمي أو مبادرة رسمية.

وأخيرا لما أحسّ بتهافت حججه، بله انعدامها، قال:

«وحقيقة أنّ الأحاديث الأموية لا يمكن تصوّرها تماماً ليس دليلا علىٰ أنها لم توجد في عدد أكبر مما وجدت في جوامعنا المتعددة» .

فها أنت ترىٰ – يرحمك الله – ما أسرع هذا الرجل في الحكم علىٰ الأمور، وما أبرعه في التجنّي علىٰ الحقيقة، ثم ما أسرع قومه في قبول أحكامه والتسليم بها علىٰ أنها يقينيات، وهم ـ وأيم الله ـ لو وقعوا في كتابات غيرهم علىٰ مثل هذا التجني والمبالغة في طرح الحقائق والالتفات إلىٰ الأوهام لأقاموا الدنيا وأقعدوها بحجة أنه مخالفٌ لمناهج البحث العلمية السليمة.

والآن لنعد إلىٰ ما ساقه من أدلة للنظر فيها وبيان فسادها.

✿ الأدلة الواهية التي ساقها جولدتسيهر لبيان الدور الرسمي للأمويين في الوضع:

الشبهة الأولى وردها:

اتهام معاوية بتشجيع ولاته علىٰ الاستماع من الوضاعين:

يقول جولد تسيهر: «وقد بدأ التأثير الرسمي علىٰ اختلاق الأحاديث ونشرها أو محاربتها منذ فترة مبكرة، والأمر الذي أصدره معاوية بن أبي سفيان إلىٰ واليه المطيع المغيرة بن شعبة يعبّر عن روح الأمويين، وقد جاء فيه: «لا تتحمّ عن شتم عليٍّ وذمّه والترحُّمِ علىٰ عثمان والاستغفار له، والعيب علىٰ أصحاب عليّ والإقصاء لهم، وترك الاستماع منهم، وبإطراء شيعة عثمان رضوان الله عليه والإدناء لهم، والاستماع منهم» أي لما يقولونه وينشرونه علىٰ أنه أحاديث» .

لا يفهم من قول معاوية للمغيرة «ترك الاستماع منهم..... والاستماع

منهم» علىٰ أنه استماع لأحاديثهم لا تصريحاً ولا تلويحاً. ولست أدري كيف فهم ذلك جولدتسيهر وهو الأعجمي إذا لم نفهم ذلك نحن أهل هـذه اللغـة، والله إن وسادك يا.......لعريض.

فـما أراد معاويـة رحمـه الله مـن واليـه أن يـسمع أحاديـث شـيعة عـثمان والإعراض عـن أحاديـث شـيعة عـلي، ولكنـه أراد منـه الـسماع لنـصح وآراء العثمانيين وألا يستمع إلىٰ مشورة ونصح العلويين، وهـذا ظـاهرٌ مـن الـنص لا مِرَاء فيه.

الشبهة الثانية وردها:

البحث عن المصادر التقية لترويج الأحاديث الموضوعة لمصلحة الأمويين:

يقول: «وقد اهتموا فقط بالبحث عن مصادر تقيّة مهيّأة لحمايـة هـذه الموضوعات اعتماداً علىٰ أنهم ثقاتٌ غير مجروحين» .

فمن هؤلاء الثقات الذين جنّدهم الأمويون لوضع أحاديث نبويـة تتّفـق مع ميولهم؟ يجيب جولدتسيهر قائلا: «وكم من أناس أمثال الزُّهـري قبلـوا أن يكونوا أداةً من أدواتهم» وفي موطن آخر: «ووجدوا ذلك في رجاء بن حيوة» .

أود في هذا المقام قبل الشروع في الـرد عليـه أن أسـأل مـستنكراً: ألم يجـد جولدتسيهر من الثقات الذين وظّفهم الحكـم الأمـوي لوضـع الأحاديـث إلَّا هذين الفاضلين؟ ألا يدعو ذلك إلىٰ السخرية والتهكم ؟ وإني لعلىٰ يقين من أنه لو كان قد عثر علىٰ أية شبهة يوصم بها غير هذين من ثقاتِ أهل الحديث لـشنّع بها عليهم، ولكن....كل الصيد في جوف الفراء!. فهلمّ نناقش أدلته الواهية في اتهام هذين الفاضلين.

الأدلة الواهية علىٰ اتهام الزُّهري بالوضع:

يمكن حصر أدلّته في أربعة أوجه:

1- دور الزُّهري في وضع حديث: «لا تشد الرحال إلَّا إلىٰ ثلاثة مساجد..»

2- قول الزُّهري لإبراهيم بن الوليد وقد جاءه بنسخة مكتوبة سائلا إياه الإذن برواية الأحاديث التي احتوتها علىٰ أنها أحاديث الزُّهري: «فمن يحدثكموه غيري؟» .

3- قول الزُّهري: «هؤلاء الأمراء أكرهوا النَّاس علىٰ كتابة الأحاديث».

4- دخول الزُّهري لبلاط الأمويين، وحجّه مع الحجاج، وتربيته لابن هشام بن عبد الملك وقبوله منصب القضاء.

هي ذي أدلته الأربعة علىٰ اتهام الزُّهري بالوضع، فتعال نبين لك فسادها ونظهر لك عوارها.

1 - حديث لا تشدّ الرحال واتهام الزُّهري به:

يقول جولد تسيهر: «ولما رغب الخليفة الأموي عبد الملك في منع الحج إلىٰ مكة كان متضايقاً من منافسه عبد الله بن الزبير. ومخافة أن يدفع هذا الأخيرُ الحُجّاجَ من أهل الشام إلىٰ مبايعته عند حلولهم بالأماكن المقدّسة بأرض الحجاز، لجأ إلىٰ وسيلة لصرفهم عن الحج إلىٰ مكة، وذلك بفكرة الحج إلىٰ قبة الصخرة بالقدس.... وأنيطت مهمة تبرير هذا الاصلاح الموجّه سياسياً للحياة الدينية بالزهري المحدث التقي، وذلك باختراع قول ينشر علىٰ أنه قول للنبي وهو أنّ هنالك ثلاثة مساجد يَشُدُّ النَّاس إليها الرّحال في مكة والمدينة وبيت المقدس» .

وحجته في ذلك ما رواه اليعقوبي في تاريخه، وفيه: «ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج وذلك لأنَّ ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجّوا بالبيعة، فلما رأىٰ عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلىٰ مكة، فضجَّ النَّاس، وقالوا: تمنعنا حجَّ بيت الله الحرام، وهو فَرْضٌ مِنَ الله علينا! فقال لهم: هذا ابن شهاب الزُّهري

يحدثكم أن رسول الله قال: لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إلَّا إلىٰ ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروىٰ أنّ رسول الله ﷺ وضع قدميه عليها لما صعد إلىٰ السماء تقوم لكم مقام الكعبة، فبنىٰ علىٰ الصخرة قبة..... وأخذ النَّاس يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بني أمية» .

وقد أبطل جماعة من العلماء الأجلاء هذا الافتراء بحجج لا يبقىٰ معها أي شك في تهافته أمثال: مصطفىٰ السباعي، ومحمد عجاج خطيب، ومصطفىٰ الأعظمي.

ولست أملك هنا إلَّا أن ألخصها للقارئ الكريم مضيفا إليها بعض الأدلة الأخرىٰ في بيان فساد هذه التهمة، ومحيلا القارىء علىٰ مقالة للكاتب اليهودي (شلومو دوف جويتاين) الأستاذ بالجامعة العبرية بالقدس، وقد فنّد ادعاء جولدتسيهر تفنيداً حسنا يجمل بالقارئ الاطلاع عليه، لأنه بصرف النظر عن جنسه ودينه، قد سلك في ذلك مسلكاً وأسلوباً يختلف عن المسلك والأسلوب اللذين اتبعناهما، والحقُّ ما شهد به الأعداء. وقد قمت (بفضل الله وعونه) بتيسير هذه المهمة علىٰ القارئ وذلك بترجمتها ترجمة كاملة ألحقناها بآخر التعليقات.

وأخيراً، ها هي ذي أوجه فساد فهم جولد تسيهر:

1- لم يذكر أحدٌ من كبار المؤرخين دور الزُّهري في بناء القبة غير اليعقوبي وهو شيعي متحامل وآخر نصراني يسمىٰ سعيد بن بطريق لا يحتج بأخباره. (راجع مقالة شلمو دوف جويتاين بآخر هذه التعليقات).

2- وُلِدَ ابنُ شهاب الزُّهري علىٰ أرجح الأقوال سنة 50 هـ. وذكر ابن الخياط أنه ولد سنة 51 هـ وكانت الخصومة بين ابن الزبير وعبد الملك بن مروان ما بين 65 هـ و73 هـ. وإذا صح أن الانتهاء من بناء قبة الصخرة

كان في سنة 72 هـ فيكون ابن الذهبي قد بلغ من الهمر آنذاك اثنين وعشرين عاما، وهذا يعني أنه لا يزال في مقتبل العمر، ومن المستبعد أن يحتج عبد الملك بمن في مثل سنه علىٰ إلغاء فريضة أو تحويل مكانها، لاسيما وهو شاب مغمور ليس من الشَّام ولايعرفه أهله، في الوقت الذي كان فيه الوسط يعج بكبار علماء الحديث أمثال سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد. ثم ألم يكن أولىٰ بعبد الملك أن يكلف قبيصة بن ذؤيب وهو من كبار العلماء وقتئذ بمثل هذه المهمة وقد كان علىٰ خاتمه.

3- قال الذهبي في تذكرة الحفاظ (1/ 110): «وفد ابن شهاب في حدود سنة ثمانين علىٰ الخليفة عبد الملك فأعجب بعلمه» وروىٰ في سير أعلام النبلاء (5/ 328) عن الليث ابن سعد قال: «قَدِمَ ابنُ شهاب علىٰ عبد الملك سنة اثنتين وثمانين» وفي رواية أخرىٰ (المصدر السابق نفسه): «قال ابن شهاب: قدمت دمشق زمان تحرك ابن الأشعث، وعبد الملك يومئذ مشغول بشأنه»[1]. وهذه الرواية تتفق مع رواية الليث بن سعد لأنَّ السُّنَّة التي خرج فيها ابن الأشعث هي السنة الثانية والثمانين، فلا يصح أن يضع الزُّهري هذا الحديث بعد وفاة ابن الزبير بنحو ثمان سنين، فتأمل.

4- روىٰ الزُّهري حديثَ شد الرحال عن سعيد بن المسيب، وهذا توفي سنة (94 هـ)؛ أي أنه كان حيّاً وقت رواية الزُّهري عنه هذا الحديث. فكيف يرضىٰ ابن المسيب وهو عالم ثقة مشهور له مواقف حاسمة مع الأمويين أن يُزَجَّ باسمه هكذا دون أن يستنكر.

5- إذا افترضنا جدلاً أنّ ابنَ المسيب كان متواطئاً مع تلميذه الزُّهري علىٰ هذه الخيانة فهل يعقل أن يجاريهم في ذلك علماءُ الحديث في زمانهما، وهو

(1) الذهبي: سير أعلام النبلاء 5/ 329

أمر يصعب تحقيقه فيما هو أدنىٰ من ذلك ناهيك بهذا.

6- يذكر اليعقوبي نفسه ـ وهو مصدر الخبر الذي اعتمد عليه حولدتسيهر ـ أنَّ الحجَّ أصبح في يد الأمويين من عام (72 هـ) وما بعده، وعمارة قبة الصخرة لم تكتمل إلَّا في عام (72 هـ)، وفي هذه السّنة وما بعدها كان الحجُّ، حسب قول اليعقوبي (2/ 281)، في يد الأمويين، لذلك لم يكونوا في حاجةٍ إلىٰ إيجاد بديل للحج، وليس ثمة ما يدعو إلىٰ الطواف حول الصخرة، ولم يكن الأمويون، كما قال الأستاذ الأعظمي: «مغفلين ليمنحوا أعداءهم سلاحاً يستخدم ضدهم»[1] بتحويلهم الحج من بيت الله الحرام إلىٰ قبة الصخرة، وهذا ما احتج به أيضا الكاتب اليهودي المذكور آنفاً، ومثله الأستاذ مصطفىٰ السباعي في «السُّنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي».

7- ليس في حديث الزُّهري ما يدلّ علىٰ تحويل الحج إلىٰ بيت المقدس، وكلُّ ما فيه أن رسولَ الله ﷺ نهىٰ عن شدِّ الرّحال إلىٰ غير المساجد الثلاثة لأفضليتها، وشرح هذا الحديث مبسوط في كتب الفقه والعقيدة، وليرجع إليه من شاء التوسع.

8- لم ينفرد الزُّهري برواية حديث «لا تشد الرحال....» ، بل شاركه في روايته عددٌ من التابعين عن طائفة من الصحابة كأبي سعيد الخدري، وأبي بصرة الغفاري وابن عمر وعليّ وعبد الله بن عمرو. ورواية الزُّهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أخرجها البخاري (كتاب فضل الصلاة، باب فضل الصلاة)، ومسلم (كتاب الحج، باب لا تشد الرحال)، وأبو داوود (كتاب المناسك، باب في إتيان المدينة)، والنسائي (كتاب المساجد،

(1) الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي 2/ 458، المكتب الإسلامي، بيروت 1980.

باب ما تشدُّ الرحال إليه من المساجد)، وابن ماجه (كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الصلاة في مسجد بيت المقدس)، والدارمي (كتاب الصلاة، باب لا تشد الرحال)، وأحمد (2/ 234، 238)

9- علىٰ افتراض أن الطواف بقبّة الصخرة أو القيام ببعض شعائر الحج كان موجوداً زمن الأمويين فذلك ما يعرف بـ«التعريف» وهو أنّ النَّاس في الأمصار البعيدة عن البلد الحرام يخرجون إلىٰ ظاهر المدينة فيقفون بجبل بها ويدعون في الوقت الذي يقف فيه الحجاج بجبل عرفة لينالوا شيئا من أجر الحجاج، وهذه بدعة قد انتشرت منذ ذلك الزمان وحتىٰ يومنا هذا. يقول ابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم» :

«فمن ذلك: ما يفعل يوم عرفة مما لا أعلم بين المسلمين خلافاً في النهي عنه، وهو قصد قبر بعض من يُحْسَنُ به الظنُّ يوم عرفة والاجتماع العظيم عند قبره كما يُفْعَلُ في بعض أرض المشرق والمغرب، والتعريف هناك كما يفعل بعرفات، فإنَّ هذا نوع من الحج المبتدع الذي لم يشرعه الله... وكذلك السفر إلىٰ بيت المقدس للتعريف فيه، فإن هذا أيضا ضلال مبين. وزيارة بيت المقدس مستحبة مشروعة للصلاة فيه والاعتكاف وهو أحد المساجد الثلاثة التي تشد إليها الرحال، ولكن قصد اتيانه في أيام الحج هو المكروه، فإن ذلك تخصيص وقت معين بزيارة بيت المقدس، ولا خصوص لزيارته في هذا الوقت علىٰ غيره. ثم فيه أيضاً مضاهاة للحج إلىٰ المسجد الحرام وتشبيهه له بالكعبة، ولهذا قد أفضىٰ إلىٰ ما لا يشكُّ مسلمٌ في أنه شريعة أخرىٰ غير شريعة الإسلام، وهو ما قد يفعله بعض الضُّلال من الطواف حول الصخرة أو من حلق الرأس هناك، أو من قصد النُّسك هناك »[1] إذاً يحتمل أنَّ الذي كان في زمن عبد الملك من الطواف حول الصخرة هو من هذا القبيل الذي يسمىٰ بالتعريف.

---

(1) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم 309 بتحقيق حامد الفقي، الطبعة 2 مطبعة السنة المحمدية.

فهذه تسعة أوجه لبيان فساد زعم جولدتسيهر، سقناها حتىٰ لا نبقي للمرتاب ريبة، إذ أسفر الحق عن محضه، وانكشف اللثام.

2 ـ الزُّهري وصحيفة إبراهيم الوليد:

يقول جولدتسيهر إن إبراهيم بن الوليد الأموي جاء إلىٰ الزُّهري بنسخة مكتوبة وسأله الإذن برواية الأحاديث التي تضمنتها علىٰ أنها أحاديث الزُّهري، فأجابه الزُّهري علىٰ طلبه بكل يسر قائلا: «فمن يحدثكموه غيري» ، وهكذا أصبح هذا قادراً علىٰ نشر محتويات هذه المخطوطة علىٰ أنها نصوص رواها عن الزُّهري.

وقد أحسن الأستاذ مصطفىٰ السباعي في الرد عليه في هذا المقام، وحسبي أن ألخصه للقارئ الكريم بشيء من التصرف مع زيادة قليلة عليه[1]:

1- صرّح ابن عساكر بسماع إبراهيم من الزُّهري، فيكون إبراهيم قد عرض علىٰ شيخه صحيفة سمعها منه، وهو ما يعرف في اصطلاح المحدثين بـ «عرض المناولة» . قال ابن الصلاح في مقدمته «القسم الرابع من أنواع تحمل الحديث: المناولة» : أنه إن كان معها إجازة مثل أن يناولَ الشيخُ الطالبَ كتاباً من سماعه ويقول: ارو هذا عني، أو يأتيه الطالبُ بكتابٍ قد سمعه من الشيخ فيتأمله الشيخُ، ثم يقول له: ارو عني هذا، ويُسَمّىٰ هذا «عرض المناولة» . وقد قال الحاكم: إن هذا سماع عند كثير من المتقدمين[2]. وما صنع إبراهيم بن الوليد ـ إن صحّت الرواية ـ إنما هو من هذا القبيل حتماً.

---

(1) السباعي: السنة ومكانتها 329-227.

(2) انظر تفصيل ذلك في: مقدمة ابن الصلاح 191 طبعة عبد الرّحمٰن عثمان 1969 المدينة المنورة وفي: اختصار علوم الحديث ص 123-124 بشرح العلامة أحمد شاكر ط3 مطبعة صبيح، مصر 1958

2- قول الزُّهري: «فمن يحدثكموه غيري» كما في الكفاية للبغدادي تفسّره الرواية التي نقلها ابنُ عساكر وقد جاء فيها: «ومن يجيزك بها غيري» وليس في هذا ما يدعو إلىٰ الطعن في ابن شهاب الزُّهري إذ لا يجيز غيرُ الزُّهري تلاميذَ الزُّهري، وليس معناه أنه لا يجرؤ أحد من المسلمين أن يبيح له وضع الأحاديث غيري.

3- إنّ إبراهيم هذا لم ترو له كتب السنة عندنا شيئاً، ولم تذكره كتب الجرح والتعديل لا في الثقات ولا في الضعفاء والمتروكين. فأين هذه الأحاديث التي نشرها علىٰ النَّاس بإذن من الزُّهري؟ وأين موضعها من كتب السُّنّة؟ ومن رواها عنه؟ وكيف اختفت هذه الصحيفة فلم يبق لها مكان في كتب التاريخ؟.

3 - معنىٰ قول الزُّهري: «هؤلاء الأمراء أكرهوا النَّاس علىٰ كتابة الأحاديث»:

احتج جولدتسيهر بهذه العبارة من كلام الزُّهري وعدّها دليلاً علىٰ اتهام هذا الإمام الجليل بوضع الأحاديث لمصلحة الأمويين الذين أكرهوه علىٰ ذلك إكراهاً.

وليس الأمر كما حسب. وحسبه من الأمانة أن حرّف عبارة الزُّهري وذلك بأن نكر لفظة «الأحاديث» وصيّرها «أحاديث» وفي هذا ما فيه من مجازفة وتحريف وما يترتب علىٰ ذلك من فهم فاسد.

ثم إنه سلك مسلكاً غريباً لا يدل إلَّا علىٰ خبث وكيد حيث إنه ترجم عبارة الزُّهري ترجمة مغايرة للنص وأردفها بعبارة (أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء) وجعلها بين قوسين وكتبها هكذا بحروف لاتينية:

(akrahana‹alayhi ha‹ula‹I‹l-umara)

حتىٰ يلبّس علىٰ القارئ الغربي والمسلم معاً بأن يوحي لهما بأنه ملتزم بالنصّ العربي.

وهو في هامش كتابه رقم (52) ينتقد مع ذلك فهم شبرنجر لعبارة (أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء) إذ يفهم شبرنجر من ذلك أن الفاعل لذلك هو الضمير المتصل (نا) أي الزُّهري وغيره من المحدثين.

وها هي ذي الروايات المختلفة لعبارة الزُّهري تلك:

(أ) جاء في ابن عساكر وابن سعد: أنّ الزُّهري كان يمتنع عن كتابة الحديث، فطلب منه هشام ابن عبد الملك أن يمليَ علىٰ ولده شيئاً من الأحاديث فأملىٰ عليه أربعمائة حديث، ثم خرج من عند هشام وهو يصيح في النَّاس: «أيها النَّاس إنّا كنّا منعناكم أمراً قد بَذَلناه الآن لهؤلاء، وأنَّ هؤلاء الأمراء أكرهونا علىٰ كتابة «الأحاديث» فتعالوا حتىٰ أحدّثكم بها فحدثهم بالأربعمائة حديث»[1].

(ب) روىٰ البغدادي في (تقييد العلم): «أخبرنا معمر عن الزُّهري قال:كنّا نكره كتاب العلم. حتىٰ أكْرَهَنَا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا ألاّ نمنعه أحداً من المسلمين»[2] وروىٰ مثل هذا باللفظ نفسه ابنُ سعد في الطبقات[3]، وابنُ عبد البر في جامع بيان العلم[4]، والذهبيّ في سِيَر أعلام النبلاء[5].

(ج) روىٰ الدارميُّ في سننه (باب التسوية في العلم) بسنده عن الزُّهري قال: «كنّا

---

(1) ابن سعد: الطبقات 2-2-135 طبعة المستشرقين.

(2) الخطيب البغدادي: تقييد العلم ص 107. تحقيق يوسف العش، الطبعة 2، دار إحياء السنة النبوية 1974.

(3) ابن سعد المصدر السابق والصفحة.

(4) ابن عبد البر: جامع بيان العلم 1/ 92. باب ذكر الرخصة في كتابة العلم.

(5) الذهبي: سير أعلام النبلاء 5/ 334

نكره كتابةَ العلم، حتىٰ أكرهنا عليه السلطانُ، فكرهنا أن نمنَعَه أحداً».

فها أنت ترىٰ ـ يرحمك الله ـ مرادَ الزُّهري من قوله واضحاً لا لبس فيه، فتأمّل سوء نيّة جولدتسيهر وكيف أنه أراد أن يوهم القارئ بخلاف الحقيقة، ولكن حاله... كالقابض علىٰ الماء خانته فروجُ الأصابع !.

4 ـ تربية الزُّهري لولي عهد هشام وخروجه مع الحجاج إلىٰ الحج:

أخذ جولدتسيهر علىٰ الزُّهري تربيته لولي عهد هشام بن عبد الملك وخروجه إلىٰ الحج بصحبة الحجاج بن يوسف ورأىٰ أن ذلك مدعاة للطعن في عدالته وصدق روايته. فأما الشبهة الأولىٰ فقد كفانا عناء الرد عليها الأستاذ الدكتور مصطفىٰ السباعي رحمه الله، وملخص رده أنّ الزُّهري لم يكن مربياً لولي عهد هشام وهو الوليد بن يزيد وهذا كان ماجناً متهتكاً بينه وبين الزُّهري عداوة شديدة، والصحيحُ أنه كان معلِّماً ومربياً لأولاد هشام، وهذا لا يدعو إلىٰ الطعن في عدالته، وأن يتولّىٰ هذا الأمرَ الزُّهري خيرٌ من أن يتولاه الخلعاء والمجان[1]. وقد كان لأولاد هشام دور محمود في الفتوح، أفلا يعود بعض الفضل في ذلك لشيخهم الجليل؟ وأما الشبهة الثانية وهي خروج الزُّهري إلىٰ الحج مع الحجاج ففاسدة، والخبر الذي نقله من تقييد العلم للخطيب البغدادي وفيه أن الزُّهري قال: «خرجنا مع الحجاج بن يوسف إلىٰ الحج..» ضعيف، في سنده زكريا بن عيسىٰ قال فيه الذهبي (74/ 2): «منكر الحديث»، وفيه عمر بن أبي بكر الموصلي قاضي الأردن، ضعفه أبو زعة وقال أبو حاتم: «متروك ذاهب الحديث» . الذهبي (184/ 3). ومن لا يُسْتَأمَنُ علىٰ حديث رسول الله لا يُسْتَأمن علىٰ حديث غيره. وهذه الرواية الضعيفة معارَضَةٌ برواية صحيحة أخرجها عبد الرزاق في مصنفه عن الزُّهري أنه قال: «كتب عبد الملك

---

(1) السباعي: السنة ومكانتها في التشريع 329.

إلىٰ الحجاج اقتدِ بابن عمر في مناسكك. قال: فأرسل إليه يوم عرفة.. قال: فجاء هو وسالم وأنا معهما حين زاغت الشمس...إلخ»[1].

وهذه الرواية فيها تصريح من الزُّهري بخروجه مع عبد الله بن عمر.

وعلىٰ افتراض صحة الرواية الأولىٰ سنداً فهي مستبعدة من وجوه:

(أ) لم يحج الحجاج بالناس إلَّا ثلاث مرات: في (سنة 72) و(سنة 73) و(سنة 74هـ)، كما في تاريخ الطبري. وقبل ذلك كان الحج بيد ابن الزبير. وفي (سنة 75 هـ) تولاه عبدالملك نفسه، وفي (سنة 79) أحمد بن ثابت، وهكذا تولاه جماعة غير الحجاج معروفة أسماؤهم حتىٰ (سنة 95 هـ) وهي السنة التي مات فيها الحجاج. فيستبعد أن يكون الزُّهري قد خرج مع الحجاج إلىٰ الحج في (سنة 72 هـ) لأن الحجاج كان وقتئذ قادماً من الشام لحصار ابن الزبير فلم يعرض للمدينة – كما في الطبري – حيث الزُّهري، وسلك طريق العراق فنزل في الطائف، ثم إن الحجاج لم تكن قد استحكمت له الإمارة علىٰ مكة حتىٰ يخرج النَّاس للحج معه.

(ب) في (سنة 73 هـ) كان الحجّاجُ عندما تولىٰ الحجَّ بالنَّاس أميراً علىٰ مكة واليمن واليمامة، والمعروف أنَّ الزُّهري مدنيٌّ، والأَوْلىٰ أن يخرجَ من المدينة إلىٰ الحج، وهو ما تؤيِّدُه الروايةُ الثانية التي أخرجها عبد الرزاق في مصنفه.

(ج) السّنَةُ الوحيدةُ التي يحتمل أن يكونَ خرج فيها الزُّهري مع مَنْ خرج من النَّاس مع أمير الحجّ وهو الحَجَّاج ـ وهي السَّنَةُ التي أُمِّرَ فيها الحجّاجُ علىٰ المدينة ومكة معاً ـ هي (سنة74). وهذا لا يطعن في عدالة الزُّهري لأنه كان وقتئذ ابن العشرين، ومن كان في هذه السن يستبعد أن يكون خروجه مع الحجاج بمعنىٰ الصحبة، ولكنه خروج كخروج عامة النَّاس،

---

(1) الذهبي: سير أعلام النبلاء 5/ 327 – أخبار الزُّهري.

ولم يكن صيته في العلم قد ذاع حتىٰ يؤبه له، بل إنّه لم يكن معروفاً حتىٰ عندما قَدِمَ علىٰ عبد الملك (سنة 82 هـ). و(سنة 74هـ) هي التي يرجح فيها خروج الزُّهري مع عبد الله بن عمر إلىٰ الحج بافتراض أن الحجّاجّ أميرَ الحجِّ كان مقيماً في مكة آنذاك. ومن هذا أيضا يتضح لنا مبلغ تحامل جولدتسيهر علىٰ الزُّهري وتعنّته في طعن علماء هذه الأمة.

5 - الدخول علىٰ السلطان، والقبول بمنصب القضاء:

اعلم ـ وفقني الله وإياك ـ أن هذين مبحثان مستقلان، وأرىٰ قبل الشروع في الردّ علىٰ افتراء جولدتسيهر في اتهامه الزُّهري بدخوله علىٰ الحكام وقبوله منصب القضاء لهم، أن أمَهّدَ للموضوع بمقدّمة يُسْتَوْجَبُ ذكرُها مخافةَ أن يفضيَ الجهلُ بها إلىٰ حسبان أن الدُّخولَ علىٰ السلطان أو الحاكم مذمومٌ مطلقاً اعتماداً في ذلك علىٰ عبارات ساقها بعض المؤلفين في تضاعيف كتبهم يُزَهّدُون بذكرها العلماءَ في الدخول علىٰ الحكام والقبول بمنصب القضاء لعللٍ وأسبابٍ قد يكون بعضُها وجيهاً، وبعضُها الآخرُ فيه شيءٌ من التّحامل، أو قد تصح باعتبار وتفسد بآخر، لذلك وجب البيانُ لما فيه من تخصيص للعموم وتقييد للإطلاق.

أولاً: قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ ﴾ [آل عمران: 187] فيه تأكيد علىٰ بيان الحق وإظهاره للناس، ولفظة (النَّاس) تشمل الحاكم والمحكوم سواء. وهذه الآية وإن كانت خاصة في اليهود إلَّا أنها تعم غيرهم. يقول القُرطبِّي: «هذا متصل بذكر اليهود فإنَّهم أمروا بالإيمان بمحمد عليه السلام وبيان أمره فكتموا نعته، فالآية توبيخ لهم، ثم مع ذلك هو خبر عام لهم ولغيرهم»[1] وما أجمل قول الزمخشري: «وكفىٰ به دليلاً علىٰ أنه مأخوذ علىٰ العلماء أن يبيّنوا الحقَّ للناس وما علموه، وأن

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ﴾

لايكتموا منه شيئاً لغرض فاسدٍ من تسهيل علىٰ الظلمة وتطييب لنفوسهم، واستجلاب لمسارهم أو لجرّ منفعةٍ وحطامِ دنيا أو لتقية مما لا دليل عليه ولاأمارة، أو لبخل بالعلم، وغيرة، أو ينسب إليه غيرهم»[1].

وهذا أصل لا ينازع فيه.

ثانياً: وردت أحاديث ظاهرها التعارض تتعلق بمسألة الدخول علىٰ السلطان، وليس ثمة تعارض في الحقيقة لإمكان الجمع بينهما. ومن هذه الأحاديث التي تذم غشيان مجالس الحكام حديث ابن عباس وأبي هريرة: «من بدا جَفَا ومن اتّبع الصيدَ غفل ومن أتىٰ أبوابَ السلطان افتتن، وما ازداد عبد من السلطان قُرْبَاً إلَّا ازداد من الله بُعْدَاً» أخرجه النسائي والترمذي وأبو داود وأحمد[2].

ومنها حديث كعب بن عجرة عن النَّبيّ ﷺ قال: «إنه ستكون بعدي أمراء من دخل عليهم فصدّقهم بكذبهم وأعانهم علىٰ ظلمهم فليس مني ولست منه، وليس يرد عليّ الحوض. ومن لم يدخل عليهم ولم يصدّقهم بكذبهم ولم يعنهم علىٰ ظلمهم فهو مني وأنا منه، وسيرد عليّ الحوض» أخرجه النسائي والترمذي وأحمد [3].

وهذا الحديث من تلك من الأحاديث التي يفهم منها جواز الدخول علىٰ الحكام بشروط وهي عدم تصديقهم في كذبهم وعدم عونهم علىٰ ظلمهم. ثم إنّ عدمَ جواز الدخول علىٰ مجالس الحكام فيه تعطيل لقوله ﷺ: «أفضلُ الجهاد

---

(1) الزمخشري: الكشاف 1/ 450. تفسير الآية السابقة

(2) أخرجه النسائي (كتاب الصيد، باب اتباع الصيد)، والترمذي (كتاب الفتن، باب 60) وأبو داود (كتاب الصيد، باب اتباع الصيد)، وأحمد في مسنده (مسند ابن عباس 1/ 357)، ومسند أبي هريرة 2/ 371- 440).

(3) أخرجه النسائي (كتاب البيعة، باب من لم يعن أميرا علىٰ الظلم)، والترمذي (كتاب الجمعة، باب ما ذكر في فضل الصلاة)، (كتاب الفتن، باب 62)، وأحمد (مسند جابر 3/ 321-339).

كلمةُ عَدْلٍ عند سلطان جائر»[1]، وهذا يكون بالدخول عليه ومخالطته وبغيره، وعموم قوله ﷺ: «الدين النصيحة»[2].

والأحاديث الواردة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحديث «كلكم راعٍ»[3] وهذه النصيحة تشمل الحاكم والمحكوم وقد فسّرها ﷺ بقوله: «لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم» ، وحديث أبي هريرة الذي أخرجه البخاري والنسائي والترمذي وأحمد[4] صريح في جواز الدخول على الحكام، وفيه: «ما من والٍ إلَّا وله بطانتان، بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر، وبطانة لا تألوه خبالا، فمن وقي شرّها فقد وقي وهو مِنَ التي تغلبُ عليه منهما» والنص للنسائي. كما أخرجه البخاريّ عن أبي سعيد الخدري، وفيه: «ما بعث اللهُ من نبيٍّ ولا استخلَفَ من خليفةٍ إلَّا كانت له بطانتان: بطانة تأمره بالمعروف وتحضّه عليه، وبطانة تأمره بالشرّ وتحضّه عليه، فالمعصوم من عصم الله تعالىٰ» . وقد أورد السِّنْديُّ في حاشيته علىٰ النّسائيِّ تعليقاً لطيفاً علىٰ حديث «ومن اتّبع السلطانَ افتُتِنَ» نسوقه هنا لدفع التعارض الظاهري بين هذا الحديث وبين الأحاديث الأخرىٰ التي يفهم منها التجويز. يقول رحمه الله:

---

(1) أخرجه أبو داود (كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي)، والترمذي (كتاب الفتن، باب أفضل الجهاد)، والنسائي (كتاب البيعة، باب فضل من تكلم بالحق عند إمام جائر)، وابن ماجه (كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف)، وأخرجه أحمد (3/ 19-61) وهو جزء من حديث طويل عن أبي سعيد الخدري، كما أخرجه في موطن آخر من مسنده (4/ 315) من طريق طارق بن شهاب وفيه أن رجلا سأل رسول الله ﷺ: أي الجهاد أفضل....إلخ.

(2) أخرجه النسائي (كتاب البيعة، باب النصيحة للإمام)، والدارمي (كتاب الرقائق، باب الدين النصيحة).

(3) متفق عليه. أخرجه البخاري في مواضع كثيرة من صحيحه منها: (كتاب الأحكام، باب قوله تعالىٰ وأطيعوا الله) و (كتاب العتق، باب كراهة التطاول علىٰ الرقيق)، وأخرجه مسلم (كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل) وأخرجه غيرهما أبو داود والترمذي وأحمد.

(4) أخرجه البخاري (كتاب الأحكام، باب بطانة الإمام)، النسائي (كتاب البيعة، باب بطانة الإمام) وأحمد (2/ 237-289)، (3/ 39-88).

«وفي المجمع افتتن لأنه إن وافقه فيما يأتي ويذر فقد خاطر بدينه، وإن خالفه خاطر بروحه وهذا لمن دخل مداهنة. ومن دخل آمراً وناهياً وناصحاً كان دخوله أفضل. قلت: إذا دخل كذلك فقد خاطر بروحه كما لا يخفىٰ» [1].

ثالثاً: جاء في إحياء علوم الدين للغزالي في الباب السادس من كتاب الحلال والحرام (فيما يحلّ من مخالطة السلاطين الظلمة ويحرم، وحكم غشيان مجالسهم والدخول عليهم): «اعلم أنَّ لك مع الأمراء والعمال والظلمة ثلاثةَ أحوال: الحالة الأولىٰ وهي شرُّها وهي أن تدخلَ عليهم، والثانية وهي دونها أن يدخلوا عليك، والثالثة وهي الأسلم أن تعتزِلَ عنهم فلا تراهم ولا يرونك» ، ثم قال ـ رحمه الله ـ إنه لا يجوز الدخول علىٰ الحكام الظلمة وهي الحالة الأولىٰ إلّا بعذرين:

أ - أن يكونَ من جهتهم أمرَ إلزام لا أمْرَ إكرام، وَعَلِمَ أنّه لو امتنع أُوْذِيَ أو أفسَدَ عليهم طاعةَ الرّعية، واضّطَرَبَ عليهم أمرُ السياسة، فيجب عليه الإجابة لا طاعةً لهم، بل مراعاةً لمصلحة الخلق حتىٰ لاتَضْطَرِبَ الولايةُ.

ب - أن يدخلَ عليهم في دَفْعِ ظُلْمٍ من مُسْلِمٍ سواه أو عن نفسه، إما بطريق الحِسْبَةِ أو بطريق التّظَلّمِ، فذلك رخصَةٌ بشرط أن لا يكذبَ ولا يثني ولا يدع نصيحةً يَتَوَقّع لها قبولاً.

رابعا: قُرْبُ أهلِ العلمِ من السلاطين ومخالطتهم فيه منفعةٌ عامّةٌ للناس وإن كانت فيه مفسدةٌ خاصّةٌ للمخالِط، والمنفعةُ العامّةٌ هنا أوْلىٰ من المفسدة الخاصّةِ إذا لزم الأمرُ، ثم إنَّ تركَ الدُّخول علىٰ السلاطين وإعانَتَهم في ولاية أمور المسلمين يقرِّبُ منهم الفَسَقَةَ الفَجَرَةَ، وهؤلاء لا يُعِينونَ

---

(1) السندي: حاشية علىٰ سنن النسائي (كتاب الصيد، باب اتباع الصيد)

الحاكِمَ إلَّا علىٰ الفساد. والإعراضُ عن قَبُولِ مَنَاصِبِ الدولة الهامة وتركها للمُفسدين والمنافقين هو الشرُّ بعينه، فلئن يَرُدَّ اللهُ بعالِمٍ مظلَمَةً ويدرأ به مفسدَةً أَوْلَىٰ من أن يعتزلَ النَّاس في شِعَابِ الجبال.

وتاريخنا الإسلاميُّ حافلٌ برجالٍ عظامٍ تولوا مناصبَ هامّةً في الدولة، وقد عاد ذلك علىٰ الرعية بالخير، فما أكثرَ من دخلوا قصور السلاطين وخرجوا منها وليس ثمة شيءٌ عندهم أهونَ من الدنيا، فهي عندهم أحقر من البعر. ويكفي أن تلقي نظرة علىٰ كتاب «الإسلام بين العلماء والحكام» للأستاذ عبد العزيز البدري، وكتاب «مواقف حاسمة للعلماء المسلمين» للأستاذ علي شحاتة لكي تتيقن من ذلك.

ومن هؤلاء الأعاظم الإمام ابن شهاب الزُّهري الذي لم يتورّع جولدتسيهر عن ذمه لمخالطته الأمويين، وحسبي أن أسوق هنا مثالين يجسدان شخصية هذا العالم النَّبيّل داخل بلاط الأمويين.

شخصية الزُّهري في بلاط الأمويين

لم يكن الزُّهري في بلاط الأمويين شخصيةً ضعيفةً متخاذلةً بحيث يُسَاق كما يُسَاقُ العوامّ بل كان علىٰ العكس من ذلك قويَّ الشخصيةِ مرهوبَ الجانبِ، قويَّ العارضةِ، مكّنه علمُه من أن يتبوأ مكانةً مرموقةً في البلاط الأموي، واستطاع أن يفرضَ احترامَه ورأيه علىٰ الخلفاء أنفسهم، وهذان مثالان علىٰ ذلك:

(أ) جاء في (تاريخ الخلفاء) للسيوطي: «كان الزُّهري يقدَحُ أبداً عند هشام في الوليد ويعيبه ويقول: ما يحلّ لك إلَّا خلعه، فما يستطيع هشام. ولو بقي الزُّهري إلىٰ أن يملك الوليد لفتك به»[1]، وتفصيل هذه القصة ورد

(1) السيوطي: تاريخ الخلفاء 251.

في (سير أعلام النبلاء) للذهبي، وفيه: «عن أبي الزناد قال: كان الزُّهـري يقدح أبداً عند هشام في الوليد بن يزيـد، ويعيبـه ويـذكر أمـوراً عظيمـة، حتىٰ يذكر الصبيان وأنهم يخضّبون بالحنّاء، ويقول لهشام: ما يحل لـك إلّا خلعه، فكان هشام لا يستطيع ذلك للعقدِ الذي عُقِدَ له ولا يَكْرَهُ ما صنعَ الزُّهـري رجـاءَ أن يؤلّـبَ عليـه النّـاس، فكنـت يومـاً عنـده في ناحيـة الفسطاط، أسمع ذمّ الزُّهري للوليد، فجاء الحاجب، فقـال: هـذا الوليـد بالباب. قال: أدخله. فأوسع له هشام علىٰ فراشـه، وأنـا أعـرف في وجـه الوليد الغضب والشرّ، فلما استخلف الوليـد بعـث إليّ وإلىٰ ابـن المنكـدر وابن القاسم وربيعة. قال: فأرسل إلي ليلـة مخليـاً وقـدم العـشاء، وقـال: حديثٌ حَدَثَ يا ابن ذكوان. أرأيتَ يوم دخلتُ علىٰ الأحول وأنت عنـده والزهريُّ يقدَحُ فيَّ...قد كنت عاهدت الله لئن أمكننـي الله القـدرة بمثـل هذا اليوم أن أقتلَ الزُّهري. رواها الواقدي عن أبي الزناد عن أبيه»[1].

(ب) روىٰ ابـنُ عـساكر بـسنده إلىٰ الإمـام الـشافعي عـن عمـه قـال: «دخـل سليمان بن يسار علىٰ هشام فقال: يا سليمان. من الذي تولىٰ كـبره مـنهم ؟ فقال له: عبد الله بن أبي بن سـلول، فقـال لـه: كـذبت. هـو عـلي بـن أبي طالب. قال: أمير المؤمنين أعلم ما يقول. فدخل ابن شهاب فقال له: مـن الذي تولىٰ كبره منهم ؟ فقـال: عبـد الله بـن أبي بـن الـسلول. فقـال لـه: كذبت. هو علي بن أبي طالب. فقال له: أنا أكذب، لا أبـا لك ؟ فوالله لـو ناداني منادٍ من السماء أنّ اللهَ أَحَلَّ الكذبَ مـا كـذبتُ»[2]، وهـذه القـصة رواها أيضا الحافظ الذهبي في (سير أعلام النبلاء)[3].

(1) الذهبي: سير أعلام النبلاء (5/ 341)

(2) ابن عساكر: تاريخ دمشق «تهذيب عبد القادر بدران» 31/ 594-595

(3) الذهبي: المصدر السابق 5/ 339.

فانظر أعزك الله إلىٰ جرأة الزُّهري وإقدامه في الرد علىٰ هشام واعتداده بنفسه، ثم هل بعد سبِّ الخليفة بقوله: «لا أبا لك» من جرأة، وهل يمكن أن يوصف من يصدر عنه مثل هذا بالجبن والضعف والمداراة ؟.

رحم الله ابنَ شهاب الزُّهري ما أنبله وأصدقه، فما عِيبَ عليه إلَّا مخالطةُ الحكّامِ إن عُدَّ هذا عيباً في مثله، وما أجملَ ما اعتذر به عنه ابن الوزير في (الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم) حيث قال: «فأما مخالطةُ السلاطين فقد كانت منه ومن غير واحد ممن أجمع أهل العلم علىٰ عدالتهم وفضلهم ونبلهم مثل: الإمام علي بن موسىٰ الرضا، والقاضي أبي يوسف رحمهما الله تعالىٰ..»[1].

طعن جولدتسهير في الزُّهري لتوليه القضاء:

يقول جولدتسهير: «والدخول في خدمة الحكومة ولا سيما قبول منصب القضاء يعد غير جائز» مستشهداً علىٰ ذلك بما جاء في ترجمة إبراهيم بن رستم المروزي والجصاص في تاج التراجم لابن قَطْلوبغَا من أنهما عُرِضَ عليهما القضاءُ فامتنعا. وهذان الاثنان رحمهما الله لم يكونا من العصر الأموي، هذا من جهة ومن جهة أخرىٰ فإنّ امتناعهما عن قبول القضاء لا يعني عدم جواز قبوله.

وقال أيضاً: «وَعُدَّ قَبُولُ منصبِ القضاء في حكومة ظالمةٍ حراماً عند هؤلاء النَّاس» وأحال القارئ علىٰ نصٍّ في مروج الذهب للمسعودي موهِماً القارئَ بأنّ كلامه هذا منقول وأن هنالك من المسلمين من يقول بحرمته، وحتىٰ يؤكد قوله هذا ساق حديث: «مَنْ قَبِلَ القضاءَ فقد ذُبِحَ بغير سكين» والرّدُّ عليه هنا من وجوه:

---

(1) ابن الوزير: الروض الباسم 200، الطبعة السلفية، القاهرة 1385 نشر قصي محب الدين الخطيب.

(أ) تحريم قبول منصب القضاء لم يقل به أحدٌ من فقهاء الإسلام، وهو قول فضلا عن كونه لا دليلَ عليه فهو مخالف لأصول الدين الإسلامي، لأن الحاجة إلىٰ فض النزاع بين المتقاضين مما لا يُسْتَغنىٰ عنه أبداً، ويستلزم علىٰ الدولة المسلمة أن تُنَصّبَ قاضياً ليتولّىٰ هذه المهمة، واستدلاله الفاسد علىٰ ذلك بما صنعه الشعبيُّ لِيَصْرِفَ الأنظارَ عنه فلا يُوَلّىٰ القضاء، لا يدلّ علىٰ حرمة قبول القضاءِ، وإنما هو خشيةٌ من الشّعبيِّ وورعٍ شديدٍ، وأكثرُ فقهاء الإسلام الأوائل كانوا هكذا يتورّعون عن قبول هذا المنصب وقد تعرّضوا لمحنٍ بسبب ذلك، والحاكمُ مسؤولٌ عن رعيته فلا بد أن يستقضيَ لها رجلاً عالماً عادلاً أهلاً للقضاء ولو دعاه الأمرُ إلىٰ فرض ذلك بالقوة، إذ لو أعرض كلُّ الفقهاء لما وُجِدَ في الدنيا قاضٍ يحكم بين النَّاس، والعبرةُ ليست بقبول منصبِ القضاء ولكن بالعدْلِ فيه والقيام بشروطه.

(ب) النص الذي أحال عليه في مروج الذهب ليس فيه ما يتعلّق بالقضاء، ويمكن للقارئ أن يرجعَ إلىٰ النص المشار إليه في (الجزء الخامس ص 458) من طبعة المستشرق الفرنسي C.barbier de meynard، ويقابله (الجزء الثاني ص156) من طبعة محيي الدين عبد الحميد التي تتكون من جزئين، عند ذكر أيام يزيد بن عبد الملك وتحت عنوان (بين ابن هبيرة والشعبي وابن سيرين والحسن البصري) وملخَّصُ النصِّ: أنّ ابنَ هبيرة حين وَلِيَ العراق وخراسان من قِبَلِ يزيد بن عبد الملك بعث لهؤلاء الثلاثة وقال لهم إن يزيد قد ولاه فما يرون في ذلك؟ فأجابه الشعبيُّ وابنُ سيرين بجواب فيه تَقِيّة، وأما الحسن فقد وعظه فأحسن الموعظة، ولم يأت في الخبر ذكر للقضاء ألبتة، وهذا تلبيس آخر من جولدتسيهر.

(ج) أما حديث: «مَنْ وَلِيَ القضاء أو جُعِلَ قاضياً بين النَّاس فقد ذبح بغير سكين» الذي أخرجه الترمذي وأبو داود وابن ماجه، فلم يفهم منه أحدٌ

من علماء المسلمين تحريم قبول هذا المنصب.

يقول الهيثمي في (الزواجر): «قال الخطابي: معناه أنّ الذّبح بالسكين يحصل به راحة الذبيحة بتعجيل إزهاق روحها، فإذا ذبحت بغير سكين كان فيه تعذيب لها، وقيل إنَّ الذّبحَ لما كان في ظاهر العُرْفِ وغالب العادة بالسكين عدل ﷺ عن ظاهر العرف والعادة إلىٰ غير ذلك ليعلم أن مراده ﷺ ما يخاف عليه من هلاك دينه دون هلاك بدنه، ويحتمل غير ذلك. وعلىٰ كلٍّ فالمراد بذلك الكفاية عن أن القاضي عرض نفسه بقبوله القضاء إلىٰ حصول مشقة لا تطاق في العادة، وهي ما يلحقه من عذاب الله وغضبه، ومن ثم نفر السلفُ عن ذلك نفوراً عظيماً، ولم يفسق الممتنع عن قبوله وإن تعيّن عليه لعذره بخوفه من وقوعه في ورطاته وغوائله الكثيرة القبيحة الغالب حصولها لمن دخل فيه»[1]. وحَسْبُكَ قوله ﷺ:«القضاء ثلاثة: واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجلٌ عرف الحقَّ فقضىٰ به، ورجل عرف الحقَّ فجار في الحكم فهو في النار، ورجلٌ قضىٰ للناس علىٰ جهل فهو في النار»[2].

ومن مغالطات جولدتسهير في هذا الموطن أنه أراد أن يستدلَّ علىٰ ضعف الزُّهري وحبه للدنيا وقبوله منصب القضاء بإعراض عامر الشعبي عن القضاء، وكأنه أراد أن يقول إن الزُّهري لو كان في ورع الشعبيّ لما قبل ذلك، وفاته أن الشعبيَّ نفسَه تولىٰ القضاء، وأخباره معروفة في الكتب المؤلفة في أخبار القضاة فقد استقضاه ابن هبيرة والي العراق[3] أيام يزيد بن عبد الملك، واستقضاه عبد الحميد بن عبد الرّحمٰن بن يزيد بن الخطاب أمير الكوفة وذلك

---

(1) الهيثمي: الزواجر عن اقتراف الكبائر 2/ 185-186

(2) أخرجه أبو داود (كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ)، وابن ماجه (كتاب الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق).

(3) انظر، الذهبي: سير أعلام النبلاء 4/ 312، وكيع: أخبار القضاة 2/ 412 طبعة عبد العزيز المراغي.

في خلافة عمر بن عبد العزيز[1]. ثم إن الزُّهري لم يتولّ القضاء إلّا زمنا يسيراً في خلافة يزيد بن عبد الملك.

(5)

المحدثون في بلاط الأمويين:

قبل الخوض في هذا الموضوع ومناقشة جولدتسيهر في رأيه لا بدّ لنا من أن نقدّمَ علىٰ هذا الموضوع الجوابَ عن السؤال الآتي وهو سؤال لا يستغني عن جوابه كلُّ من له اهتمام بموضوعات الجرح والتعديل:

هل الدخول عل الحكام ومخالطتهم من موجبات جرح الراوي؟

رَدُّ روايةِ الرّاوي لمجرد دخوله علىٰ الحكام أو لقبوله المنصب إذا عُرِضَ عليه لا يُعْتَدُّ به ولم يقل به أحدٌ من أهل الدراية، لأن الذي يوجِبُ جرحَ الراوي هو الطعنُ في عدالته وضبطه. فإذا كان المخالط للسلاطين من أهل الكذب أو عُرِفَ عنه النفاق واستمراء الباطل رُدّت روايته لانخرام عدالته بهذا الكذب لا لمجرد دخوله علىٰ الحاكم.

ذكر الحافظ ابن حجر في (هدي الساري) عند ترجمة خالد بن مهران الحذّاء أنه تكلم فيه شعبةُ وابنُ عليّة إمّا لكونه دخل في شيء من عمل السلطان، أو لما قال حماد بن يزيد: قدم علينا خالد قدمة من الشأم فكأنا أنكرنا حفظه. وكأن الحافظ ابن حجر لم يعبأ بجرح شعبة ولا بجرح ابن عليّة لأنه ساقه بعد توثيقه وتوثيق العلماء له فقال:«خالد بن مهران الحذاء أبو المنازل البصري أحد الأثبات، وثقه أحمد وابن معين والنسائي وابن سعد»[2] ولو صادف أن ابن

---

(1) وكيع: المصدر السابق 2/ 413، الطبري: التاريخ 2/ 1347 طبعة المستشرقين أحداث سنة 99.

(2) ابن حجر: هدىٰ الساري 2/ 136 تحقيق إبراهيم عطوة، مطبعة البابي الحلبي، ط أولىٰ 1963

حجر قبل بجرح حماد بن زيد فيكون قد قبله لأنه جَرْحٌ مُفَسّرٌ بما يُجْرَحُ به عادة، ولم يكن ليقبلَ بجرح ابن عليّة لأنّه فضلا عن كونه جرحاً مبهما فهو ليس من موجبات الجرح.

وَحَسْبُكَ أن خالداً من رجال البخاري، فانظر ترجمته في (ميزان الاعتدال) للذهبي.

ولو تصفّحتَ كتبَ الجرح والتعديل ما وجَدْتَ فيها أن مخالطةَ السلاطين مما يدعو إلىٰ الجرح مطلقاً. يقول ابن حجر في المصدر السابق:«واعلم أنه قد وقع من جماعة الطعن في جماعة بسبب اختلافهم في العقائد، فينبغي التنبيه لذلك وعدم الاعتداد به إلّا بحق. وكذا عاب جماعةٌ من الورعين جماعةً دخلوا في أمر الدنيا فضعفوهم لذلك ولا أثر لذلك التضعيف مع الصدق والضبط»[1]، وآخر كلامه هو موطن استشهادنا.

ولنعد بعد هذه التوطئة إلىٰ كلام جولدتسهير.

يقول جولدتسيهر:

«وكان من بين موظفي الأسرة الأموية الكبار العديد ممن ينعتون بأنهم محدِّثون، ولنكتفِ بذكر حفص بن الوليد الحضرمي (ت128هـ)، وعبد الرّحمٰن بن خالد (ت124هـ). ومن بين الأحاديث التي أذاعها المولىٰ الليث بن سعد علىٰ الحكومة التي جاءت بعد ذلك أحاديث كثيرة كانت لمصلحة النزعات السياسية السائدة. وبسبب هذا ظل عبد الرّحمٰن لبضع سنين موظفاً مهماً لدىٰ الحكام الأمويين. والنسائي ذوالمنهج النقدي الصارم متساهل معه، ولعله لم يطّلع في هذه الحالة عن كثب علىٰ الظروف أو الأحوال التي عاش فيها....» .

---

(1) المصدر السابق 2/ 145.

عرفنا قبل قليل الحكم الشرعي في مخالطة الحكام، بقي بعد ذلك أن نفرغ للرد علىٰ مغالطات جولدتسهير هنا. والرد عليه هنا من وجوه:

(أ) عُرِفَ حفصُ بن الوليد بالتقوىٰ والفضل وكان محبوباً عند النَّاس لما تولىٰ إمارةَ مصر. ولم يعرف عنه إلَّا الخير وحُسنُ السياسة، وقبوله ولاية مصر لا يخدش في عدالته ولا ينال من روايته. وهو مع ذلك من المقلِّين في الرواية. يقول صاحب تهذيب التهذيب في ترجمته: «حفص بن الوليد بن سيف بن عبد الله بن الحارث الحضرمي أبو بكر أمير مصر من قبل هشام بن عبد الملك، روىٰ عن الزُّهري، وهلال بن عبد الرّحمٰن القرشي. ذكره ابن حبان في الثقات. وقال ابن يونس: أَشْرَفُ حَضْرَمي من بمصر في أيامه. ولاه هشامُ بحر مصر سنة 119 ثم ولاه جندَ مصر سنة 123 فاستمرّ إلىٰ سنة 128. أخرج له النسائيّ حديثاً واحداً في شاة ميمونة. قال ابن يونس: لم يسند غيره. وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: حديثه عن ابن شهاب مرسل. قلت: وإنما أخرج له النسائي مقروناً» [1]، وقد تولىٰ حفص إمرة مصر ثلاث مرات. وتولىٰ في الثالثة كُرْهَا. يقول الكِندي في(كتاب الولاة): «ثم تولىٰ للمرة الثالثة كرها، أخذوه قواد الفروض بذاك فأقام علىٰ مصر شهرين، رجب وشعبان، ثم عزله مروان سنة 128. ثم قتل في فتنة الولاية سنة 128، قتله حوثرة بن سهيل الباهلي الوالي» [2] ولمرسل بن حمير رثاء جميل في حفص عدد فيه مناقبه [3].

وقال فيه صاحب النجوم الزاهرة: «وكان حفصٌ شريفاً مطاعاً محبّباً

---

(1) ابن حجر تهذيب التهذيب 2/ 421

(2) الكندي كتاب الولاة ص 91. طبعة المستشرق Rhuvon Guest طبع بمطبعة الآباء اليسوعيين بيروت 1908.

(3) المصدر السابق والصفحة.

للناس ولديه معرفةٌ وفضيلة، واستقدمه هشام بعد عزله عن مصر وأراد أن يوليَه خُراسانَ عوضاً عن أسد بن عبد الله القسري فامتنع حفصٌ عن ذلك»[1]. هذا هو حفص بن الوليد الذي أراد جولدتسيهر أن يغمز في عدالته لقبوله الولاية للأمويين.

(ب) أما عبد الرّحمٰن بن خالد فقد وثّقه أهل الشأن ولم يجرحه أحد منهم بجرح مقبول. جاء في تهذيب التهذيب: «عبد الرّحمٰن بن خالد بن مسافر. ويقال اسم جده ثابت ابن مسافر، ويقال: أبو الوليد الفَهْمِي المصري. روي عن الزُّهري، وروىٰ عنه الليثُ بن سعد، ويحيىٰ بن أيوب المصري. قال ابن معين: كان علىٰ مصر وكان عنده عن الزُّهري كتابٌ فيه مائتا حديث أو ثلاث مائة. كان الليثُ يحدّثُ بها عنه، وقال أبو حاتم: صالحٌ. وقال النَّسائي: ليس به بأس. وذكره ابنُ حِبّان في الثقات. وقال ابن يونس: كانت ولايته علىٰ مصر سنة 118 وعزل سنة 119، وكان ثبتاً في الحديث. يقال إنه توفي سنة 127، واستشهد به مُسْلِمٌ في حديث واحد: «أرأيتكم ليلتكم هذه» . وقال العِجْليُّ: مصري ثقة. وقال الذهلي: ثبتٌ. وقال الدارقطني: ثقة. وقال الساجيّ: هو عندهم من أهل الصدق، وله مناكير. وقرنه النَسائيُّ في طبقات أصحاب الزُّهري بابن أبي ذئب وغيره»[2].

هذا جماعُ ما قيل في توثيقه، فلم يطعن في عدالته لقبوله الولاية، ولو عرفوا عنه مغمزاً لما سكتوا عنه، وأهل الجرح والتعديل لا يكاد يفوتهم تتبّع أحوالِ الرّواة العاديين الذين لا يُنْشَغَلُ بذكرهم، فكيف بمَنْ وَلِيَ الإمارة من أهل الرّواية، وكُلُّ الأعين مشدودةٌ إليه تَتَلَمّسُ سقطاتِه كبيرَها وصغيرَها، وهذا أولىٰ بالتجريح والتشهير من غيره إذا وقعوا له علىٰ جارحة. وقد سَلّمَ اللهُ

(1) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 1/ 363-364 (أحداث سنة 108 هـ)

(2) ابن حجر: المصدر السابق 6/ 165-166.

عبدَ الرّحمٰن هذا وحفصاً قبله من غائلة الطعن. وجولدتسيهر لم يأت علىٰ ذكرهما هنا إلّا لأمرٍ في نفسه لا يخفىٰ علىٰ مَنْ خَبِرَهُ، ثم إنّه صَرّحَ في آخر كلامه وذلك باتهامه الليث بن سعد بترويج الأحاديث لصالح الحكومة وهذا أفسدُ من الأوّل كما سنرىٰ.

(ج) قولُه إنّ الليث بن سعد أذاع أحاديثَ كثيرةً لمصلحة النزعات السياسية السائدة، وبسبب هذا الدور ظلَّ عبدُ الرّحمٰن بن خالد لبضع سنين موظفاً مهماً لدىٰ الأمويين!! قولٌ فاسدٌ جداً. ويمكن للناظرِ فيه أن يتبينَ فسادَه بسهولة ويسر:

أولاً: لو كان هذا الكلامُ صحيحاً لما كانت مُدّةُ ولاية عبد الرّحمٰن بن خالد من أقصرِ المُدَدِ، حيث لم تتجاوز سبعةَ أشهر، وَلَشَفَعَ له الليثُ بن سعد عند الخليفة الأموي آنذاك هشام بن عبد الملك لِيُمَدّدَ له زَمَنَ ولايته.

ثانياً: الظاهر أنَّ عبدَ الرّحمٰن كان مغموراً أثناء تَوَلّيه، والخبر الذي ساقه الكِنديُّ يدلّ علىٰ ذلك، يقول الكندي: «إنّ الوليدَ بن رفاعة استخلف عبدَ الرّحمٰن بن خالد قبل أن يموتَ، فأقرّه هشام علىٰ صلاتها. وقد قيل لهشام: يا أميرَ المؤمنين إنّه لَيّنٌ، وهو حَدَثٌ لا يستطيع بما هو فيه، فأرسل هشام إلىٰ حنظلة بن صفوان فسأله عنه فلم يعرفه فقال: إن امرءاً لا يعرفه وهو والي مصر لجدير أن لا يستأهل ولايتها، فعزله وولّىٰ حنظلة، فكانت ولاية ابن مسافر علىٰ مصر سبعة أشهر وخمسة أيام»[1] فإذا نُعِتَ هذا بأنّه حَدَثٌ وهو من شيوخ الليث، فكيف يكون الليث إذن !.

ثالثاً: لم يتجاوز الليثُ عند تولي عبد الرّحمٰن ولاية مصر خمسة وعشرين عاما حيث ولد الليث في سنة 94 هـ[2]، وكان تولّي عبدُ الرّحمٰن سنة 118

---

(1) الكندي: المصدر السابق ص 79-80

(2) الخطيب: تاريخ بغداد 13/ 5.

وعزله سنة 119هـ لسبعة أشهر تمتدّ بين هذين العامين فيكون عمرُ الليث آنذاك ما بين 24 و25 سنة. والذي لا يصدّقه عقلٌ أن يلعبَ رجلٌ في مثل هذا السن دوراً خطيراً في وضع الحديث، ثم في خلعِ وتنصيب وُلاةِ مصر من أكبر أمصار الدولة الإسلامية وقتئذ. نعم، لعب الليث دوراً في تنصيب وخلع بعض الولاة والقضاة، ولكن كان ذلك في زمن العباسيين وليس في زمن الأمويين. وسنرىٰ ذلك في ترجمته بعد حين.

رابعاً: أين هي هذه الأحاديثُ التي أذاعها أو نشرها الليثُ بن سعد لمصلحة النزعات السياسية السائدة ؟ حسبه أن يأتي بحديثٍ واحدٍ منها، ولكن هيهات حتىٰ يسالم ذئبُ القُلّة الرّاعي.

وأخيراً بعد كلّ هذا لا أملك إلّا أن أحوّل للقارئ الكريم إلىٰ ترجمة حياته المفصّلة في كتب التراجم والرجال [1].

غمز جولدتسيهر في توثيق النسائي عبد الرّحمن بن خالد:

غَمَزَ جولدتسيهر في توثيق النّسائي لعبد الرّحمٰن بن خالد مع اعترافه بأنه ذو منهج نقدي صارم، وعَدّ تساهله مع عبد الرّحمٰن نتيجة لعدم اطلاعه عن كثب علىٰ الظروف التي عاش فيها عبد الرّحمٰن هذا. وقد رأينا قبل قليل أنّ عبد الرّحمٰن بن خالد وثّقه أهل الحديث ولم يُطْعَنْ فيه ألبتة بما يخدش عدالته أو حفظه. وما توثيق النّسائيّ له إلّا خير دليل علىٰ الاحتجاج بحديثه. وليس لمأخذ جولدتسيهر علىٰ النسائي توثيقه إياه وجهٌ أبداً إلّا أنه استمر يضرب في التّيه بلا رفيق يأنس

---

(1) انظر ترجمته في: رسالة ابن حجر المسماة: «الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية» المطبوعة بالجزء الثاني من مجموعة الرسائل المنيرية، إدارة الطباعة المنيرية 1343 هـ. وسير أعلام النبلاء للذهبي 8/ 136-163. انظر ترجمته أيضاً عند: الذهبي: ميزان الاعتدال 3/ 423، وتذكرة الحفاظ 1/ 224، وابن حجر: تهذيب التهذيب 8/ 459، والبغدادي: تاريخ بغداد 13/ 3.

بـصحبته، ولا دليـل يـستهدي بـه. وَمَـن هـذا زادُه فبئس معـادُه، ولا يأمن غائلةَ الطريق إلَّا صاحبُ هَدْيٍ أو حاملُ نبراس.

غير أن جولدتسيهر يرمي إلىٰ ما هو أبعد، وهو أنّ النسائي ومن كان علىٰ شاكلته ممن وثقوا عبد الرّحمٰن بن خالـد لم يعايـشوا الظـروف والوسـط الـذي عاش فيه عبد الرّحمٰن، ولو عايشوها لردوا روايته ولمـا قـالوا مـا قـالوا، وهـذا محض ظنٍّ منه، لأنّ الرّجلَ كما قلنا لو عِيبَ بشيءٍ ما سكتوا عنه ولا سـيّما وهـو من الولاة، والناس بطبعهم ميالون لتسَقُّطِ معايب الحكام. وحتىٰ يؤكّدَ كلامَـه هذا ضرب مثلاً علىٰ ذلـك بتوثيـق المتـأخرين شـهر بـن حوشـب في حـين أن المتقدّمين من أهل الجرح والتعديل ممن أدركوه ردّوا روايتـه مثـل: ابـن عـون. وهو هنا قد جاوز الحق كثيرا، ولو أنصف لما مَثّلَ بشهر بن حوشب، وهو تمثيل لا يستقيم من الناحية المنهجية. وأقلُّ ما يقال فيه إنّ شهراً اختلفوا فيـه مـا بـين جارحٍ ومُعَدِّلٍ، وأن عبد الرّحمٰن بن خالد لم يذكر فيه جرحُ، وأنه كـان مُقِـلاً في الحديث إذا ما قيس بشهرٍ. فهل بقي بعد هذا وجه للتمثيل ؟.

أما اختلاف علماء الجرح والتعديل في توثيق شهر بن حوشب فقـد رأينـا أن نُفْرِدَ له مبحثاً مستقلاً لأهميته.

اخـتلاف علمـاء الجـرح والتعـديل في توثيـق شـهر بـن حوشـب وطعـن جولدتسيهر فيهم بسبب ذلك

ذهب جولدتسيهر إلىٰ أنّ المتأخرين من علماء الجرح والتعديل متـساهلون مع الرواة الذين قبلوا مناصب حكومية خلافاً للمتقدّمين منهم، وهؤلاء أدرىٰ بأحوالهم من المتأخرين لقرب عهدهم بأولئك الرواة. وقـد سـاق مـثلا لـذلك عبد الرّحمٰن بن خالد بن مسافر الفهمي، وقد رددنا عليه ذلك آنفاً.

وحتىٰ يؤكد هذه الحقيقة المزعومة تكلّم عن شهر بن حوشب وكيـف أنّ

ابنَ عون وهو قريب العهد منه جرحه في حين أن المتأخّرين أمثال البخاري وثقوه، وبين البخاري وشهر زمن طويل.

يقول جولد تسيهر:

«وثمة قول لابن عون (ت 151 هـ) يلقي الضوءَ علىٰ هذه الحقيقة، وهو قولٌ ساذَجٌ غير مقصود يتعلق بشهر بن حوشب (لم يعرف تاريخ وفاته، ولعله توفي في سنة 98 أو 112 هـ) الذي يعد غير مقبول الرواية لقبوله منصباً حكومياً. وهذه الرؤية تفصح عن أنّ الأحاديث ذات النزعة المحددة قد سُرِّبَت بمبادرة رسمية، وفيما بعد غاب الفهم الصحيح لهذه الظاهرة، حتىٰ إنّ البخاري صرّح بتوثيقه شهراً هذا عندما أصبح الجانب السيئ من شخصيته مجهولا.

أمّا النَّاس الذين هم أقرب إلىٰ ملابسات ذلك الزمن فيحكمون بشكل مغاير، ومن أولئك ابن عون الذي لم يعش إلَّا بضعة عقود بعد شهر بن حوشب، وربما كان لديه البرهان علىٰ أنّ الفقهاءَ الذين نُصِّبوا في وظائف حكومية استُخْدِمُوا لنشر أحاديث تنزع إلىٰ اتجاه محدّدٍ، أو كان ذلك منهم بمحض إرادتهم دون ضغط خارجي بسبب مصلحتهم في النظام القائم» .

وهذا الكلام يَعُجُّ بالأوهام والأغاليط التي يجب التنبيه عليها:

1- تناقضه الظاهر في تفسيره لرفض ابن عون رواية شهر بن حوشب فهو تارة يرىٰ أن السبب هو قبوله لمنصب حكومي، وتارة أخرىٰ لاستخدامه أو توظيفه في اختلاقِ الأحاديث لمصلحة النظام الحاكم. علماً بأنّ الذين جرحوا شهرا لم يجرحوه لقبوله منصباً حكومياً، فضلاً عن اتهامه بالوضع كما سنرىٰ ذلك من أقوال جَارِحيه.

2- يعد جرحُ ابن عون لشهر من قبيل الجرح غيرِ المفسَّرِ هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ يبدو من ظاهر عبارة ابن عون أنه مُتّبِعٌ لغيره في الطعن في شهر بن حوشب. حيث جاء في المصدر الذي أحال عليه جولد تسيهر وهو سنن الترمذي: «عن ابن عون قال: إن شهراً تركوه. قال النضر: تركوه أي: طعنوا فيه» (أبواب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في التسليم علىٰ النساء)، أو هو في ذلك متبع لشعبة بن الحجاج حيث سُئِلَ ابنُ عون عنه فقال: «ما يُصْنَعُ بشهر. إنَّ شعبةَ ترك شهراً» وهذا برهان علىٰ أنه لا وجه لادعاء جولدتسيهر أن ابن عون طعن في شهر لقرب عهده به في حين أنّ الآخرين وثّقوه وهم أبعدُ عهداً منه به، إذ لا يعدو في حالته هذه أن يكونَ مُقَلِّدَاً لغيره في طعنهم إياه، ويبقىٰ شأنُه في ذلك شأنُ غيرِه ممن قلَّدوا في تجريحهم أو قلَّدوا في تعديلهم فلا مزيةَ له عنهم.

3- أمّا ما قِيلَ فيه من جَرْحٍ فعلىٰ ثلاثة أنواع[1]:

- جرح مبهم (غير مفسر).
- جرح مفسر يتعلق بمروياته.
- جرح مفسر يتعلق بعدالته.

الأول: كمقالة ابن عون فيه وقد سبقت. وقول موسىٰ بن هارون: ضعيف. وقول النسائي وابن عدي: ليس بالقوي. وقول ابن حاتم: شهر أحبُّ إلي من أبي هارون وبشر بن حرب، ولا يحتجُّ به. وقول الساجي: فيه ضعف وليس بالحافظ. (ولعله يريد أنه لم يبلغ مرتبة الحافظ لا أنه ضعيف من جهة حفظه، والله أعلم) وقول شبابة عن شعبة: ولقد لقيت شهرا فلم أعتدّ

(1) انظر، ابن حجر: تهذيب التهذيب 4/ 369-372، الذهبي: ميزان الاعتدال 2/ 283، ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل 4-383 البخاري: التاريخ الكبير 4/ 258، ابن حبان البستي: كتاب المجروحين 1/ 361.

به. وقول الحاكم: ليس بالقوي عندهم. وقول عمرو بن علي: ما كان يحيىٰ يحدث عنه. وقول البيهقي: ضعيف. وقول ابن حزم: ساقط.

الثاني: قال إبراهيم بن الجوزجاني: أحاديثه لا تُشْبِهُ أحاديثَ النَّاس. قال صالح بن محمد: شهر شامي قَدِمَ العراق. روىٰ عنه النَّاس ولم يوقف منه علىٰ كذب. وكان يشكّ إلَّا أنه روىٰ أحاديثَ ينفرِدُ بها لم يشاركه فيها أحدٌ. وروىٰ عنه عبد الحميد بن بهرام أحاديثَ طوالا عجائبَ، ويروي عن النَّبيّ ﷺ أحاديث في القراءات لا يأتي بها غيره. قال ابن حِبّان: كان ممن يروي عن الثّقات المعضلات، وعن الأثبات المقلوبات. قال ابن عديّ: وعامّة ما يرويه شهر وغيره من الحديث فيه من الإنكار ما فيه وشهرٌ ليس بالقويِّ في الحديث، وهو ممن لا يحتج بحديثه ولا يتدين به» .

الثالث: اتهامه بالسرقة. حدث يحيىٰ بن أبي بكير عن أبيه قال: كان شهر علىٰ بيت المال فأخذ منه دراهم فقال قائل:

لقد باع شهرٌ دينَه بخريطة فمن يأمَنْ القراءَ بعدك يا شهرُ

وكان شعبةُ يشهد عليه أنه رافق رجلا من أهل الشام فخانه. وقال يحيىٰ القطان عن عباد بن منصور قال: حَجَجْتُ مع شهر بن حوشب فسرق عَيْبَتي (والعَيْبَة ما يجعل فيه الثياب) والظّاهِرُ أنّ عَبّادَ بن منصور هذا غير الرّجلِ الشّامِيِّ الذي ذكره شعبةُ لأن عباداً بصريٌّ كما جاء في ترجمته في ميزان الاعتدال للذهبيّ (2/ 376).

4- هذا ما قيل فيه من جرح، وأشدُّ ما يؤخذ عليه اتهامه بالسرقة إن صحت روايته للمنكرات وغير ذلك من جرح فيه مقال. قال أبو الحسن بن القطان الفاسي: لم أسمع لِمُضَعِّفِهِ حُجّةً، وما ذكروا من تزييه بزيّ الجنود وسماعه الغناء بالآلات وقذفه بأخذ الخريطة، فإما لا يصحُّ أو هو خارجٌ

علىٰ مخرج لا يضرّه. وشَرُّ ما قيل فيه: إنه يروي منكرات عن ثقات، وهذا إذا كَثُرَ منه سَقَطَت الثّقةُ به.

وكلامُ ابنِ قطان هذا يبرر اختلاف أهل الشأن في توثيقه،ثم إن جلّة من العلماء وثقوه ولم يعتدّوا بجرح غيرهم له لاعتبارات يرونها. قال يعقوب بن أبي شيبة: قيل لابن المديني: ترضىٰ حديث شهر ؟ فقال: أنا أحدّث عنه وكان عبدُ الرّحمٰن يحدّث عنه وأنا لا أدع حديث الرجل حتىٰ يجتمعا عليه يحيىٰ، وعبد الرّحمٰن (يعني حتىٰ يجتمع يحيىٰ بن معين وعبد الرّحمٰن بن مهدي علىٰ تركه).

وروىٰ حرب بن إسماعيل عن أحمد: ما أحسن حديثه. ووثّقه. وقال حنبل عن أحمد: ليس به بأس. وقال عثمان الدارمي: بلغني أنّ أحمد كان يثني علىٰ شهر.

وقال الترمذيُّ: قال أحمد: لا بأس بحديث عبد الحميد بن بهرام عن شهر. وروىٰ الترمذي عن البخاري: شهر حسن الحديث. وَقَوّىٰ أمرَه. وقال ابن أبي خيثمة ومعاوية بن أبي صالح عن ابن معين: ثبت. وقال العجليّ: شاميّ، تابعي ثقة. وقال يعقوب بن أبي شيبة: ثقة، علىٰ أنّ بعضَهم قد طَعَنَ فيه. وقال يعقوب بن أبي سفيان: شهر وإن قال فيه ابن عون: تركوه. فهو ثقة. وقال أبو زرعة: لا نعلم أحداً ترك الرّوايةَ عنه غير شعبة، ولم يسمع من معاذ بن جبل.

5- نتج عن هذا الاختلاف في توثيق شهر بن حوشب ذهاب العلماء في الحكم عليه وعلىٰ مروياته مذهباً يدُلّ علىٰ مبلغ احتياطهم، فلا هم رَدّوا روايَتَه ولا هم قَبِلُوها مطلقاً، وتفصيلُ ذلك أنهم لم يقبلوا أحاديث شهر المعروفة بنكارتها أو اضطرابها، وقبلوا ما رواه عنه عبد الحميد بن بهرام. قال الحافظ

ابن رجب في شرحه لعلل الترمذي عند كلامه عن رجال اختلف في توثيقهم: «ومنهم، شهر بن حوشب: مختلَفٌ في أمره، ولكنّ روايةَ عبد الحميد بن بهرام عنه أصحُّ من رواية غيره من أصحابه. قال يحيىٰ القطان: من أراد حديث شهر فعليه بعبد الحميد بن بهرام..» [1] ورواية مَنْ حَالُه كحالِ شهر تنفع للاعتبار، أي تنفع أن تكونَ مُتابعةً أو شَاهِداً لغيرها. والمعروف في مصطلح الحديث أنّه يُغْتَفَرُ في باب الشّواهد والمتابعات من الرواية عن الضعيف القريب الضّعفِ ما لا يُغْتَفَرُ في الأصول كما يقع في الصحيحين وغيرهما مثل ذلك. ولهذا يقول الدارقطنيّ في بعض الضعفاء: يصلح للاعتبار، أو لا يصلح أن يعتبر به[2].

يقول الدكتور نور الدين عتر في كتابه (منهج النقد في علوم الحديث): «ولما كان المقصود بالمتابعات والشواهد التقوية، فإنّ المحدّثين يتساهلون، فيقبلون فيها روايةَ مَن يقارِب الثقةَ، وينزلون إلىٰ الضعيف... لكنَّ المحدثين لم يُفْرِطُوا في هذا التساهل، بل تحرّزوا فلم يعتدُّوا بكُلِّ أحدٍ من الضعفاء في المتابعات والشواهد، بل اشترطوا فيه ألا يكون قد اشتدّ ضَعْفُه»[3] وعلىٰ هذا يحمل توثيق البخاري وأحمد وغيرهما لابن حوشب.

6- وثّقَ البخاريُّ رجالاً في تاريخه ولم يخرج لهم مع ذلك لا في الأصول ولا في المتابعات والشواهد، وهذا يعني أن توثيقه إياهم يتفق مع توثيق غيره لهم.

ومن هؤلاء شهر بن حوشب. ثم إن ترجمة البخاري لشهر كما في تاريخه الكبير ليس فيها شيءٌ يَدُلُّ علىٰ توثيقه له في رواية الترمذي عنه في جامعه (أبواب الاستئذان، باب ما جاء في التسليم علىٰ النساء): «قال محمد ـ

---

(1) ابن رجب: شرح علل الترمذي 2/ 777 بتحقيق نور الدين عتر، الطبعة الأولىٰ 1978، دمشق.

(2) أحمد شاكر: الباعث الحثيث ص 59 طبعة صبيح الثالثة سنة 1958، القاهرة، مصر.

(3) نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث ص 420 الطبعة الثانية دار الفكر 1979، دمشق

يعني ابن إسماعيل البخاري ـ: شهر حسن الحديث، وقوّىٰ أمره، وقال: إنما تكلّم فيه ابنُ عون» لذلك لا يحمل توثيق البخاري لشهر بن حوشب إلَّا علىٰ أنّه يتفقُ مع ما ذهب إليه غيرُه من أهل الجرح والتعديل من أنهم لا يتركون رواية الراوي حتىٰ يجتمع النَّاس علىٰ تركه ومن أولئك عبد الرّحمٰن بن مهدي وأحمد بن حنبل والنسائي[1].

7- إنّ اختلافَ علماء الجرح والتعديل في بعض الرواة بين مُعَدِّلٍ وجارحٍ ليس مطعناً في هؤلاء العلماء، بل هو في حدّ ذاته دليلٌ كبيرٌ علىٰ عظمة المنهج المتّبَع في النقد، لأنهم لو اتفقوا علىٰ تعديلِ ضعيفٍ عُرِفَ ضَعْفُه أو تجريحِ ثقةٍ لكانوا وقتئذ ملومين، وقد أحسن الحافظ الذهبي إذ قال: «لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن قَطُّ علىٰ توثيق ضعيفٍ ولا علىٰ تضعيفِ ثقةٍ»[2]، وليس معنىٰ هذه العبارة ـ كما فهم بعضهم ـ أنهم يوثّقون كما شاءوا، ولذلك وقعوا في الاختلاف. ولكن المعنىٰ أنهم لا يجتمعون علىٰ توثيق ضعيفٍ، إذ لا بد أن يخرج من بينهم من يخرق هذا الإجماع ويقول بضعفه فلا يخفىٰ أمرُه حينئذ، والأمرُ نفسُه في أنهم لا يجتمعون علىٰ تضعيف ثقة، حيث يخرج مِن بينهم مَنْ يُوَثّقه، وهذا من حِكْمَةِ الله لأن أمّته ﷺ (لا تجتمع علىٰ ضلالة).

(6)

هل كان المهلّب بن أبي صفرة وضاعا ؟

يقول جولدتسيهر:

---

(1) انظر اللكنوي: الرفع والتكميل ص 182 وتعليقات المحقق في الصفحة نفسها.

(2) المصدر السابق ص 181-182.

«ويروىٰ أن المُهَلّب، القائدَ العظيمَ - السّوطَ الذي سُلّطَ علىٰ الخوارج - كان مهتماً بوضع الأحاديث حتىٰ يبعث في نفوس جنوده الشجاعة ضد أولئك المتمردين» .

فما حجته علىٰ ذلك ؟

أحال جولدتسيهر علىٰ كلام لأبي العباس المبرد ورد في كتابه الكامل في اللغة والأدب عند شرحه لأبيات قالها رجلٌ من بني تميم جاء فيها:

تبعنا الأعور الكذاب طوعا   يرجّىٰ كل أربعة حمارا

فقال أبو العباس: «قوله: الأعور الكذاب، يعني المهلب، ويقال عارت عينه بسهم كان أصابها، وقال: الكذّاب لأن المهلّبَ كان فقيهاً، وكان يعلم ما جاء عن رسول الله ﷺ من قوله: كلُّ كَذِبٍ يُكْتَبُ كَذِباً إلّا ثلاثة: الكذب في الصلح بين الرجلين، وكذب الرّجل لامرأته يعدها، وكذب الرّجل في الحرب يتوعد ويهدد» وقال: «فكان المهلب ربما صنع الحديثَ لِيَشُدَّ به من أمر المسلمين ويضعّف من أمر الخوارج، فكان حيٌّ من الأزد يقال لهم الندب إذا رأوا المهلب رائحاً إليهم قالوا: قد راح المهلب ليكذب»[1].

والرد علىٰ المبرد ومناقشته من وجوه:

(أ) كان المبرد- رحمه الله – علىٰ إمامته في الأدب وحسن تصنيفه أميل إلىٰ الخوارج، حتىٰ إن كتابه الكامل يعد من أحسن التصانيف التي حوت شعر الخوارج وأدبهم وطائفة من أخبارهم وهذا لا يغفر له ثلبه لأعداء الخوارج، وقد نبه إلىٰ ذلك الأستاذ المحقق محب الدين الخطيب في تعليقه علىٰ العواصم من القواصم، فقال رحمه الله: «المبرد ينزع إلىٰ شيء من رأي الخوارج وله فيهم هوىٰ، وإنّ إمامته في اللغة والأدب لا تغطي علىٰ

(1) المبرد: الكامل 2/ 230-231 نشر مكتبة المعارف ومكتبة النصر، بيروت، الرياض.

ضعفه في علم الرواية والإسناد وإذا كان أبو حامد الغزالي علىٰ جلالته في العلوم الشرعية والعقلية لم يتجاوز له العلماء عن ضعفه في علوم الإسناد فأحرىٰ ألا يتجاوز عن مثل ذلك للمبرد»[1].

(ب) قال ابن قتيبة في المعارف: «ولم يكن- المهلب- يُعَابُ بشيءٍ إلّا بالكذب وفيه قيل: «راح يكذب» ، ثم قال ابن قتيبة: «وأنا أقول: كان المهلّبُ أتقىٰ النَّاس لله عزّ وجلّ وأشرفَ وأنبلَ من أن يكذبَ، ولكنه كان مُحَرّبَاً وقد قال النَّبيّ ﷺ: «الحرب خدعة» ، وكان يعارض الخوارج بالكلمة فيورّي بها عن غيرها، يُرْهِبُ بها الخوارج»[2]. فها أنت ترىٰ أن قولهم: راح يكذب ليس المقصود به الكذب في الحديث النبوي. وهذا يتفق تماما مع أول كلام المبرّد، وحسب المهلب فخراً أن ينعته جارحه بأنه فقيه يعرف المواطن التي يجوز فيها الكذب.

(ج) قول المبرد: «فكان المهلّبُ ربما صنع الحديثَ» لا يُعَوّلُ عليه لأنّ المهلّبَ لم يُتّهَم بالوضعِ، ولم يُعْرَف ذلك عنه، ولم يَقُل به أحدٌ من علماء الجرح والتعديل ؛ بل وثّقه جماعةٌ أمثال: ابن حِبّان، وابن عبد البر. وعَدّهُ ابنُ سعد في الطبقة الأولىٰ من تابعي أهل البصرة. وقد روىٰ عن عبد الله بن عمرو بن العاص، وابن عمر، وسمرة بن جندب، والبراء بن عازب، وروىٰ عنه أبو إسحاق السّبيعي، وسماك بن حرب، وعمر بن سيف البصري.

قال ابن عبد البر في الاستيعاب: «له روايةٌ عن النَّبيّ ﷺ مرسلَةٌ وهو ثقةٌ ليس به بأس. وأما من عابه بالكذبِ فلا وجه له، لأن صاحب الحرب يحتاج

---

(1) ابن العربي: العواصم من القواصم ص 249 من تعليق المحقق الأستاذ محب الدين الخطيب.

(2) ابن قتيبة: المعارف ص 399 تحقيق ثروت عكاشة، دار الكتب المصرية، 1960

إلىٰ المعاريض والحيل فمن لم يعرفها عدّها كَذِبَاً»[1].

وقال الزمخشري في (المستقصىٰ) عند قولهم: «أكذب من المهلب»: «إنه كان علىٰ كذبه يمزّق فَرْوَةَ كُلِّ كاذبٍ ويبالغ في ذمه وعيبه». وهذا يعني بوضوح أنه كان يكذب في الحرب فقط. وقال العبدري في(تمثال الأمثال) عند ذكر المثل السابق: «فانظر إلىٰ من وصفه بالكذب، إمّا طائفةٌ من قومه حَسَدَاً وبغضاً له، وإمّا الخوارجُ الذين لو أمكنهم أن يصفوه بغير ذلك، كالكفر ونحوه، لفعلوا وهم يعتقدون فيه وفي سائر المسلمين الكفر، ولو أردت استيعاب ما قاله العلماء في إنكار هذا والاعتذار عنه لأتيت بشيء جليل جلي واضح»[2].

(د) ثم إنّ المبرّدَ لم يجزم بقوله ذلك فقال: ربما. وهو نحوي ضليع لا يلقي الكلام علىٰ عواهنه، وهو يعلم أنّ الأصل في (ربّ) التقليل، وقد تكون أحياناً للتكثير، والتكثير هنا لا ينفع، ولو صح لوجدنا تلك الأحاديث المكذوبة التي كان يضعها المهلب، ومن يتصفّح كتبَ الموضوعات لن يجدها، ولن هنا زمخشرية. كما لم يبق معنىٰ للتقليل لأنه أسوأ حالا إذ لا يتجاوز الظنَّ البتةَ، ولا يغني الظنُّ عن اليقين شيئاً. والمبردُ فضلاً عن كلّ ما ذُكِرَ ليس من علماء الجرح والتعديل حتىٰ يؤبه له.

---

(1) ابن حجر: تهذيب التهذيب 10/330. وأشار ابن حجر إلىٰ أن هذا الكلام منقول من كتاب الاستيعاب لابن عبد البر والرجوع إلىٰ طبعة محمد أبي الفضل إبراهيم المحققة لم نجد فيها ترجمة البتة للمهلب لا تحت لقبه هذا (المهلب) ولا تحت اسم (ظالم بن سراق) وهو اسمه. ولعله ذكره في ثنايا بعض الأخبار لا سيما أنّ المهلب ليس من الصحابة حتىٰ يفرد له ترجمة، أو أنّ النسخة التي نقل عنها الحافظ ابن حجر غير النسخ التي حققها الأستاذ أبو الفضل إبراهيم.

(2) العبدري، أبو المحاسن: تمثال الأمثال 1/256 بتحقيق د. أسعد ذبيان. نشر دار المسيرة ط 1، 1982.

(7)

يدّعي جولدتسيهر أنّ اهتمام المسلمين في القرن الثاني الهجري بتوثيق الأحاديث هو مسألةٌ شكليّةٌ، والأهمُّ من ذلك أن يتفقَ الخبرُ المروي مع القرآن، وجرياً علىٰ هذا المبدأ استطاعوا أن يخترعوا أحاديثَ كثيرةً، وحتىٰ يسود هذا المبدأ ادّعوا أن النَّبيّ قد وضع أساسه في حديث رووه عنه جاء فيه: «إن الأحاديث ستكثر بعدي كما كثرت علىٰ الأنبياء قبلي، فما جاءكم عني فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فما وافق كتابَ الله فهو عني، قلته أو لم أقله». ثم عمّمَ هذا المبدأ في قاعدة تروىٰ عن النَّبيّ ﷺ تقول: «ما قيل من قولٍ حسنٍ فأنا قلتُه». وبذلك أصبح لهذا المبدأ دورٌ كبيرٌ في اختلاق الحديث. وهذا ادعاءٌ في غاية الفساد، ووجوه فساده في بيان بطلان دليليه اللذين ساقهما:

(أ) حديث «ما جاءكم عني فاعرضوه علىٰ كتاب الله»: باطل، للأسباب الآتية:

1- هذا حديث أورده الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) كما نقله عنه جولدتسيهر، والجاحظ لا يعتمد عليه في الرواية ؛ إذ لا يبالي بصحّة ما ينقُلُ فضلاً عن كونه اعتزالياً، لا يأبه للمنقول. وهذا يكفي لردّه.

2- ساقه الإمام الشافعي في (الرسالة) علىٰ أنه من أدلة المعترض علىٰ الاحتجاج بالسنة، وقال عقبه: «ما روىٰ هذا أحدٌ يَثْبُتُ حديثُه في شيء صَغُرَ ولا كَبُرَ»[1]. وقال محقق (الرسالة) الأستاذ المحدث أحمد شاكر: «هذا المعنىٰ لم يرد فيه حديثٌ صحيحٌ ولا حسنٌ، بل وردت فيه ألفاظٌ كثيرة كلها موضوعٌ، أو بالغ الغاية في الضعف، حتىٰ لا يصحُّ شيءٌ منها للاحتجاج أو الاستشهاد»[2].

---

(1) الشافعي: الرسالة ص 225 بتحقيق وشرح أحمد شاكر.

(2) المصدر السابق ص 224.

3 - هذا الحديث رواه الطبراني في الكبير عن ثوبان أن رسول الله ﷺ قال: «ألا إنّ رَحَا الإسلام دائرةٌ. قالوا: كيف نصنع يا رسول الله ؟ قال: أعرضوا حديثي علىٰ الكتاب، فما وافقه فهو مني وأنا قلته» قال الهيثمي في (مجمع الزوائد): فيه يزيد بن ربيعة وهو متروك، مُنْكَرُ الحديث[1]. ورواه الطبراني أيضا في (المعجم الكبير) بلفظ آخر عن عبد الله بن عمر عن النَّبيّ ﷺ قال: «سألت اليهود عن موسىٰ فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتىٰ كفروا به، وإنه ستفشو عني أحاديث فما أتاكم من حديثي فاقرؤا كتاب الله فاعتبروه. فما وافق كتابَ الله فأنا قلتُه، وما لم يوافق كتابَ الله فلم أقله»[2] قال الهيثمي: «فيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه، وهو منكر الحديث»[3].

4 - قال صاحب (عون المعبود) محمد شمس الحق العظيم الآبادي:

«فأما ما رواه بعضهم أنّه قال: إذا جاءكم الحديثُ فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فإن وافقه فخذوه: فإنه حديثٌ باطِلٌ لا أصلَ له. وقد حكىٰ زكريا الساجي عن يحيىٰ بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة»[4].

5 - جاء في كشف الخفاء للعجلوني عند الكلام عن حديث: «إذا حُدِّثْتُم عني بحديثٍ يوافقُ الحقَّ فصَدّقوه وخذوا به حَدّثْتُ به أو لم أُحَدّثْ»، قال السخاوي: رواه الدارقطني في الأفراد، والعقيلي في الضعفاء، وأبو جعفر بن البحتري في فوائده عن أبي هريرة مرفوعاً، والحديثُ مُنْكَرٌ جداً. وقال العقيلي: ليس له إسنادٌ يصحُّ... وقد سُئِلَ شيخُنا ـ يعني

(1) الهيثمي: مجمع الزائد 1/ 170

(2) المصدر السابق 1/ 170

(3) المصدر السابق 1/ 170

(4) شمس الحق الآبادي: عون المعبود 4/ 329.

الحافظ ابن حجر ـ عن هذا الحديث فقال: إنه جاء من طرقٍ لا تخلو من مقال. وقد جمع طرقه البيهقي في كتابه (المدخل). انتهىٰ. وقال الصغاني: إذا رويتم ويروىٰ إذا حدثتم عني حديثاً فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه وإن خالف فردّوه. قال: هو موضوع»[1].

وقد رواه بهذا اللفظ الذهبي في (ميزان الاعتدال) عند ترجمة أشعت بن براز الهجيمي وهو المتهم به. قال الذهبي: منكر جدا[2].

6 - أورد ابنُ حزم ألفاظاً أُخَرَ لهذا الحديث بأسانيدَ مختلفةٍ وبَيّنَ ما فيها من عيوب وقال رحمه الله في بيان فساده: «أول ما نعرض علىٰ القرآن الحديثَ الذي ذكرتموه، فلما عرضناه وجدنا القرآن يخالفه». قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: 7]، وقال تعالىٰ: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: 105]، ونسأل قائل هذا القول الفاسد: في أيِّ قرآنٍ وَجَدَ أنّ الظهرَ أربعُ ركعات، وأنّ المغربَ ثلاثُ ركعات، وأنّ الرّكوعَ علىٰ صفة كذا، والسجودَ علىٰ صفة كذا، وصفةَ القراءة فيها والسلام، وبيان ما يجتنب في الصوم، وبيان كيفية زكاة الذهب والفضة والغنم والإبل والبقر... ولو أنّ امرءاً قال: لا نأخذ إلّا ما وجدنا في القرآن لكان كافراً بإجماع الأمة، ولكن لا يلزمه إلّا ركعة ما بين دلوك الشمس إلىٰ غسق الليل، وأخرىٰ عند الفجر، لأن ذلك أقلّ ما يقع عليه اسم صلاة، ولا حدَّ للأكثر في ذلك. وقائلُ هذا كافرٌ مشركٌ حلالُ الدّم والمال، وإنما ذهب إلىٰ هذا بعضُ غالية الرافضة ممن قد اجتمعت الأمة علىٰ كفرهم»[3].

---

(1) العجلوني: كشف الخفاء 1/ 86.

(2) الذهبي: ميزان الاعتدال 1/ 263.

(3) ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام 1/ 199-200 نشر زكريا علي يوسف.

(ب) أثر هذا الموضوع في كتابات المعاصرين عن السنة النبوية والسيرة المحمدية:

قد رأيت – يرحمك الله – كيف أنَّ الزنادقة وضعوا هذا الحديث، وهم يرمون من وراء ذلك إلىٰ تقويض الكيان التشريعي للمسلمين بنبذ السنة النبوية، وزرع بذور الشكِّ في قلوب المسلمين، ومِن ثمّ طرحُ الإسلام جملةً والإرتماء في أحضان الزندقة والكفر، ولم يعدم الزنادقةُ منذ ذلك الزمان وحتىٰ يومنا هذا مَن يقولُ مقالتهم، وينتحلُ نِحْلَتَهُم فيشيعونها بين النَّاس ويدعون لها.

كان من أولئك في القديم جماعةٌ من المعتزلة، وفي الزمنِ الحديث طائفةٌ من المنبهرين بعلمانية الغرب المأخوذين بضلالات المستشرقين.

ومن أولئك محمد حسين هيكل، وأحمد أمين، ومحمود أبو رية. وقد افتتن أولهم بهذا الحديث الموضوع حتىٰ عدّه القاعدةَ الأساسيةَ للحكمِ علىٰ الحديث صحةً وبطلاناً، فقال في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه (حياة محمد): «وعندنا أنّ خيرَ مقياسٍ يُقَاسُ به الحديث، وتُقَاسُ به سائرُ الأنباء التي ذكرت عن النَّبيّ ﷺ ما رُوِيَ عنه ﷺ أنه قال: «إنكم ستختلفون من بعدي فما جاءكم عني فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فما وافقه فَمِنّي وما خالفه فليس عني».وهذا مقياسٌ دقيقٌ أخذ به أئمةُ المسلمين منذ العصور الأولىٰ وما زال المفكرون منهم يأخذون به إلىٰ يومنا الحاضر»[1].

وقد دفعه هذا المقياس (الدقيق) علىٰ حد زعمه إلىٰ إنكار معجزات النَّبيّ الكريم خلا القرآن العظيم الذي هو معجزة النَّبيّ الوحيدة، وما ذلك إلَّا لأن تلك المعجزات التي تنسب إليه ﷺ لم يرد ذكرها في القرآن نفسه، وما ذلك أيضاً إلَّا لأنَّ القرآنَ معجزةٌ عقليةٌ يقبلها العقلُ وغيرها من المعجزات الكونيّةِ يأباها.

---

(1) هيكل: حياة محمد ص 50، الطبعة 13 مكتبة النهضة المصرية 1968.

وهو وأضرابه، بسبب انبهـارهم بـالغرب ومخافـة أن يتهمـوا بـأنهم غـير عصريين وغير متفتحين علىٰ أساليب الغرب في النقد، صرفوا نظرهم عـن كـلِّ ما من شأنه أن يتعارضَ مع أسـاليبه وكأنهـا هـي المعـايير الوحيـدة عـلىٰ وجـه الأرض التي يجب أن يُعْرَضَ عليها كُلُّ منقولٍ ومعقولٍ. وحـسبك أن تـرىٰ أن هذه القاعدة التي ساقها لنا هيكل فضلاً عن فساد نسبتها إلىٰ الرسـول مـردودة بالقرآن نفسه، فهو عندما ينكر معجزات النَّبيّ الكونية بحجة عدم ورودهـا في القرآن ولأنها خرق لنواميس الكون تأباه العقول، فهـو ينكـر في الوقـت نفـسه معجزات الأنبياء الأخرىٰ التي حدثنا عنها القرآن الكريم كإحياء الموتىٰ وإبراء الأكمة والأبرص لعيسىٰ ﷺ، وفلق البحر لموسىٰ ﷺ، وكلام الطير والنمل لسليمان ﷺ وغيرها من المعجزات التي تتنافىٰ في ظاهرهـا مـع العقـول، وقـد فاتـه بـذلك أن هـذه المعجـزات تأباهـا عقـول العلمانيـين مـن الغـرب لأنهـم لا يؤمنون بالله، وبأنه خالق النواميس الكونية، وأن خالق هذه النواميس قـادر علىٰ أن يخرقها متىٰ شـاء، وأنّـىٰ شـاء، وأيـن شـاء ولمـن شـاء، وفاتـه أنّ هـذه المعجزات غير مستحيلة عقلاً، وأن بين الاسـتحالة العقليـة والإمكـان العقـلي ما يتسع لأكبر من ذلك. ويحسن بالقارئ الاطلاع علىٰ كتاب (موقف العقل) للعالم المسلم الكبير(مصطفىٰ صبري) في الردِّ علىٰ هذه الشُّبهة حيث أفـاض في الرد علىٰ صاحبها الدكتور هيكل وأضرابه وهوكتاب القرن بحقّ، وينبغـي لمـن له اشتغالٌ بمثل هذه المسائل ألا يتركَ قراءتَه للانتفاع بما فيه مـن فوائـد غزيـرة لا تجتمع في غيره[1]. وأحسب أن المطلع عليـه لا يملـك إلَّا أن يـصرف النظـر كلياً عن هذا الهراء.

فها أنت ترىٰ ـ أيّدَكَ الله ـ خطورة نـشر مثـل هـذا الكـلام بـين أنـصاف

---

(1) مـصطفىٰ صـبري: موقـف العقـل 4/ 68، انظـر أيـضاً: الـسيوطي: مفتـاح الجنـة ص 21-24 منشورات الجـامعة الإسلامية في المدينة المنورة.

المتعلّمين وأشباه المثقفين، إذ المروِّجون له لا يرمون إلّا إلىٰ نبذ السنن بحجة أن ما وجدوه في القرآن قالوا به وما لم يجدوه فيه تركوه. ويعلم الله أنهم أكثر النَّاس عداءً للقرآن نفسه، والأعجب من ذلك أن فيهم مَنْ هو متّهمٌ في سلوكه رقيق الدين والعقيدة، ومن كانت هذه حاله لا يأمَنُ المرءُ علىٰ نفسه من السماع له أو الأخذ عنه. وهذه الآفة قد أصابت المسلمين منذ شرعوا في إرسال طلابهم إلىٰ معاهد الغرب ليتعلموا العربيةَ وآدابها، والفقهَ وأصولَه والتاريخَ ونقدَه، فعادوا إلينا ممسوخين لا هم من النصارىٰ ولا هم من المسلمين فتجد أحدَهم يخالف علمُه عَمَلَه وكأنّ العلمَ بالشيءِ شيءٌ، والعملَ به شيءٌ آخرُ. في حين أن علماءنا الأوائل تربّو علىٰ أنّ العلمَ يقتضي العملَ، ولا خيرَ في علمٍ لا يُعْمَلُ به.

ومن أعلام النبوة المحمدية أنه ﷺ تنبّأ بأنّه ستخرج طائفةٌ من النَّاس تقول: ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه. فقال ﷺ: «يوشك الرجل متكئاً علىٰ أريكته يحدّث بحديث من حديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل. فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه. ألا وإنَّ ما حرّم رسول الله مثل ما حرم الله» أخرجه ابن ماجه[1].وفي رواية أبي داود: «لا ألفينَّ أحدَكم متكئاً علىٰ أريكته يأتيه الأمرُ من أمري مما أمرتُ به، أو نهيتُ عنه فيقول: لا ندري. ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»[2].

(ج) الكلام عن حديث ابن ماجه: «ما قيل من قول حسن فأنا قلته»:

هذا الحديث ساقه جولد تسيهر ليشعر القارىٰءَ بأنه كان متكأً للوضاعين لاختلاق ما يَعِنُّ لهم من الأحاديث التي تبدو في ظاهرها حسنة. وهذا المتنُ مما انفرد به ابنُ ماجة عن غيره من أصحاب الكتب الخمسة، وهو دونهم في الرتبة.

وسنَدُهُ وإن كان ظاهرُه الصّحة فإنّ في النفس منه شيئاً. وقد روىٰ مثلَه

(1) ابن ماجه: السنن (المقدمة، باب تعظم حديث رسول الله).

(2) ابن ماجه: السنن. الموطن السابق.

البيهقي في (المدخل) بسندٍ يقرب من سند ابن ماجة من طريق أبي معشر السندي عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ: «لا ألفينَّ أحدكم متكئاً علىٰ أريكته يأتيه الحديث من حديثي فيقول: اتلُ عليَّ قرآناً. ما أتاكم من خير عني قلته أو لم أقله فأنا أقوله، وما أتاكم عَنّي من شرٍّ فلأني لا أقول الشر» قال البيهقي: صدر هذا الحديث موافق للأحاديث الصحيحة في قبول الأخبار، وقوله: «قلته أو لم أقله» في هذا الحديث ما لا يليق بكلام النَّبيّ ﷺ ولا يشبه المقبول. كما خرّج البيهقيُّ هذا الحديث من طريق الحارث بن نبهان عن محمد بن عبد الله العرزمي عن عبد الله بن أبي سعيد عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ما بلغكم عني من حديثٍ حسن فأنا لم أقله فأنا قلته» قال البيهقي: «هذا باطل. والحارث و العرزمي متروكان، وعبد الله بن أبي سعيد عن أبي هريرة مرسل فاحش»[1].

جولد تسيهر يغمز في حديثٍ أخرجه البخاري:

أشار جولدتسيهر في الهامش رقم (115) إلىٰ أن حديث البخاريّ:«لن يُدْخِلَ أحَداً عَمَلُه الجنةَ» مخالف لقوله تعالىٰ: ﴿ تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾، وقوله تعالىٰ ﴿ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ جرياً علىٰ القاعدة المذكورة أنفاً.

وبطلان فساد هذا الكلام من وجهين:

- الأوّل: إنّ الحديث المذكور لم ينفرد البخاريُّ بإخراجه، ولكن شاركه فيه مسلم، و ابن ماجه، و الدّارميّ، وأحمد، وأبو داود الطاليسي، وأبو نعيم. وروي عن عدد من الصحابة كأبي هريرة، وعائشة، وجابر بن عبد الله. وما أحسب أن عدداً من عدول الصحابة كهؤلاء يتواطؤون علىٰ الكذب

(1) السيوطي: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ص 23.

أو الاختلاق.

- الثاني: لا تنافي بين الحديث وقول الله تعالىٰ، وهو ما ذهب إليه علماء الإسلام خلافاً للمعتزلة بما محصله[1]:

(أ) أنّ التوفيقَ للعمل من رحمة الله، ولولا رحمةُ الله السابقة ما حصل الإيمان ولا الطاعة التي يحصل بها النجاة.

(ب) أنّ منافع العبد لسيده، فعمله مستَحَقٌّ لمولاه، فمهما أنعم عليه من الجزاء فهو من فضله.

(ج) جاء في بعض الأحاديث أنَّ دخول الجنة نفسه برحمة الله، واقتسام الدرجات بالأعمال.

(د) أن أعمال الطاعات كانت في زمن يسير، والثواب لا ينفذ. فالإنعام الذي لا ينفذ بالفضل لا بمقابلة الأعمال.

(هـ) الباء في قوله تعالىٰ: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ليست للسببية بل للمقابلة نحو: أعطيت الشاة بدرهم وبهذا جزم ابن هشام في المغني.

وللفخر الرازي تأويل حسن، يقول: «إنّ العملَ لا يوجب دخول الجنة لذاته، وإنما يوجبه لأجل أنّ الله تعالىٰ بفضله جعله علامةً عليه ومعرفة له، وأيضا لما كان الموفي للعمل الصالح هو اللهُ تعالىٰ كان دخولُ الجنة في الحقيقة ليس إلَّا بفضل الله تعالىٰ»[2]. وتفصيل المسألة في كتب التفسير لمن أراد المزيد.

---

(1) ابن حجر: فتح الباري 11/ 296 طبعة محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية.

(2) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب 7/ 87. تفسير الأعراف 42.

(8)

اتهام جولدتسيهر أبا هريرة بالزيادة في حديث. مناقشة دليله والرد عليه

يقول جولد تسيهر:

يأمرُ النَّبيّ في حديثٍ للبخاري بقتل كلِّ الكلاب باستثناء كلابِ الصّيدِ وكلابِ الرّعْيِ، فيخبر ابنُ عمر بأنّ أبا هريرة يستثني كلابَ الزّرع أيضا فيقول في ذلك: «إنّ لأبي هريرة زرعاً» أي أن أبا هريرة كانت له مصلحة في رواية الأمر باستثناء كلاب الزرع من القتل. وهذه الملاحظة من ابن عمر علامةٌ علىٰ الشكِّ في عدالة الرواة حتىٰ في فترة مبكرة جداً من تكون الحديث. ثم يقول في الهامش رقم (119): «وهذه العبارة يجب أن تُعَدَّ دليلاً علىٰ الطعن في عدالة أبي هريرة منذ فترة مبكرة».

هذا كلام سطحيّ لا يصمد لحظةً أمام النقد والمحاجة. ومع أنّه من سفاسف القول وَجَدَ مِن بيننا مَنْ يُرَوِّج له ويشيعه بين النَّاس من أمثال صاحب (ضحىٰ الإسلام) وصاحب (شيخ المضيرة).

وليس هذا أوَّلَ افتراء يُفْتَرَىٰ علىٰ رِاويَةِ الإسلام أبي هريرة، فقد نال منه منذ القديم أبو إسحاق ابن سيّار النّظّام أحدُ رؤوسِ المعتزلة، وهو رجلٌ غير موثوق فيه. وحسبك أنَّ المعتزلةَ أنفسَهم كفّروه لمقالات فاسدة قالها. ومن أعلام المعتزلة الذين قالوا بكفره: أبو الهذيل العلّاف، وله كتابٌ في الرد عليه وتكفيره مع أنه ابنُ أخته والجبائي، والإسكافي، وجعفر بن حرب. ومن الأشاعرة القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني وله كتابٌ كبيرٌ في نقضِ أصول النظام. وقد أشار إلىٰ ضلالاته في كتاب (إكفار المتأولين). وقد أورد

عبد القاهر البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) شيئاً من فضائحه[1].

وفي العصرِ الحديث ألف أحد أعلام الشيعة وهو الشيخ عبد الحسين شرف الدين كتاباً في النيل من هذا الصحابي الجليل، وقد خرج فيه عن جادة الحق والإنصاف. وقد قيض الله تعالىٰ لهذا الصحابي من يدبّ عنه بالردّ علىٰ افتراءات المفترين عليه من أمثال: الأستاذ المحدث الكبير عبد الرّحمٰن المعلمي اليماني، والعالم العامل الدكتور مصطفىٰ السباعي، والدكتور محمد عجاج الخطيب، والأستاذ محب الدين الخطيب، والشيخ محمد السماحي، والشيخ محمد أبو زهو، والشيخ محمد عبد الرزاق حمزة، ومحمد أبو شهبة، وأخيرا الأستاذ الباحث المدقق عبد المنعم صالح العلي الذي أفرد كتابا ضخماً في الانتصار لأبي هريرة بعنوان: (دفاع عن أبي هريرة)[2]، وهذا الكتاب الأخير نفسه رد علىٰ عبارة شبرنجر التي وصم بها أبا هريرة بأنه (التقي المحتال) والتي استشهد بها جولدتسيهر في الهامش رقم (119) والتي استشهد بها بعده أبو رية في كتابه (أضواء علىٰ السنة المحمدية) نقلا عن دائرة المعارف الإسلامية (1/ 418) وترجمتها هناك: «المتطرف في الاختلاقِ ورعاً» فسبحانك اللَّهمَ كيف يجتمع التُّقىٰ والاحتيال!.

ولستُ أملك هنا إلَّا أن أدفع عن أبي هريرة افتراء هذا المستشرق المتحامِل في هذا الموطن بعينه، وإنْ سبقني إليه بعضُهم فكفانيه مخافةَ أن يُفْتَتَنَ به مَنْ لم يقف علىٰ ردودهم. وحسبك أن تعلمَ:

أولا: أنَّ أبا هريرة لم ينفرد بهذه الزيادة كما قد يتوهم:

وثانيا: أنّ أبا هريرةَ ممن لا تُرَدُّ زيادتُه لثقتِهِ، وزيادةُ الثّقةِ مقبولةٌ كما هو

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 131-150 طبعة محيي الدين عبد الحميد، نشر محمد علي صبيح، القاهرة.

(2) طبع بدار الشروق بيروت 1973.

محرّرٌ عند أهل الحديث[1]، وهذه هي الحال مع أبي هريرة إذا انفرد فكيف به إذا لم ينفرد.

والوجه الآخر لدرء هذا الاتهام هو أنَّ عبارة ابن عمر ليست اتهاما لأبي هريرة كما قد يُظَنُّ، وقد أشار إلىٰ ذلك جهابذة الحديث في شروحهم كما سنرىٰ.

ثم إنه لو كان للبخاري ومسلم ـ وهما ممّن أخرجوا هذا الحديث بهذه الزيادة ـ أدنىٰ شكٍّ فيها لما ذكراها في صحيحيهما، وناهيك بهما.

وبعد هذا إليك كلام أهل العلم في هذه المسألة:

يقول الإمامُ ابن حجر العسقلاني في(فتح الباري): «فأما زيادة الزرع فقد أنكرها ابن عمر. ففي مسلم من طريق عمرو بن دينار عنه أن النَّبيّ ﷺ أمر بقتل الكلاب إلَّا كلب صيد أو كلب غنم. فقيل لابن عمر: إن أبا هريرة يقول: أو كلب زرع. فقال ابن عمر: إنّ لأبي هريرة زرعاً. ويقال إن ابنَ عمر أراد بذلك الإشارة إلىٰ تثبيت رواية أبي هريرة، وأن سبب حفظه لهذه الزيادة دونه أنه كان صاحبَ زرع دونه، ومن كان مشتغلاً بشيءٍ احتاج إلىٰ تعرف أحكامه»[2].

ويقول النووي في شرحه علىٰ مسلم: «قوله: قال ابن عمر: إن لأبي هريرة زرعاً. قال سالم في الرواية الأخرىٰ: وكان أبو هريرة يقول: أو كلب حرث. وكان صاحب حرث. قال العلماء: ليس هذا توهيناً لرواية أبي هريرة ولاشكَّ فيها، بل معناه إنه لما كان صاحبَ زَرْعٍ اعتنىٰ بذلك وَحَفِظَهُ وأتقنه. والعادَةُ أنَّ المبتلىٰ بالشيءِ يتقنه كما لا يتقنه غيره، ويعرف من أحكامه ما لا يعرفه غيره.

وقد ذكر مسلمٌ هذه الزيادة من رواية ابن المغفل، ومن رواية سفيان بن أبي زهير عن النَّبيّ ﷺ، وذكرها أيضا مسلم من رواية ابن الحكم واسمه

---

(1) انظر، السيوطي: تدريب الراوي 1/ 245 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة 2، مصر 1966.

(2) ابن حجر: فتح الباري 5/ 6 طبعة محب الدين الخطيب.

عبد الرّحمٰن بن أبي نُعْم البَجَلِيّ عن ابن عمر، فيحتمل أن ابن عمر لما سمعها من أبي هريرة وتحقّقها عن النَّبيّ ﷺ رواها عنه بعد ذلك وزادها في حديثه الذي كان يرويه بدونها، ويحتمل أنه تذكر في وقت أنه سمعها من النَّبيّ ﷺ فرواها ونسيها في وقت فتركها. والحاصل أنَّ أبا هريرة ليس منفرداً بهذه الزيادة بل وافقه جماعة من الصحابة في روايتها عن النَّبيّ ﷺ، ولو انفرد بها لكانت مقبولة مكرمة»[1].

وقد ذكر نحو هذا التعليل العلامة بدر الدين العيني في(عمدة القارئ)[2].

(9)

سوء فهم جولدتسيهر لأحاديث الصلحين:

يزعم جولدتسيهر أنّ من مباحث علم النفس البحث عن الدوافع النفسية الكامنة وراء اختلاق الأحاديث وكيف سوّغت هذه الدوافع تلك الموضوعاتِ في عيون الأتقياء، وأنّ هذه الموضوعات لها ما يبررها من ناحية أخلاقية، وأنها وجدت لسبب ما هو في رأيهم كافٍ ووجيهٍ. ويقول إنّه ليس من تفسيرٍ لهذه الظاهرة ـ أي ظاهرة الاختلاق ـ إلّا افتراض أن هذه الموضوعات وجدت لدعم المذاهب، والغاية تبرر الوسيلة.

يريد جولدتسيهر بكلامه هذا مع ما فيه من الإبهام أن يوحيَ لقارئه بأنَّ المسلمين كانوا يغفلون عن الدوافع النفسية الباعثة علىٰ الاختلاق، وسواء صحَّ هذا الظنُّ منّا أو لم يصح فيكفي أن يعلمَ القارئُ الكريمُ أنَّ علماءَ الإسلام ولا سيما أهل الحديث لم ينكروا وجودَ أحاديثَ موضوعةٍ علىٰ النَّبيّ ﷺ حيث ألّفوا في التعريف بها كتباً تقع في مجلدات طوال، ولولاهم لما عرف أحدٌ أنها

(1) النووي: شرح مسلم 4/ 80 طبعة كتاب الشعب.

(2) العيني: عمدة القارئ 12/ 156 الطبعة المنيرية.

موضوعة. ولكننا لم نسمع قط أن المسلمين قد قبلوا تلك الأحاديث وهم يعلمون حقيقة وضعها لمبررات يرونها وجيهة، ولو كان هذا الأمر صحيحاً فما الذي دفعهم لجمعها في كتب ؟ وما الذي حملهم علىٰ تبيانها وإظهارها للناس ؟ هل ذلك إلَّا مخافة اختلاطها بالصحيح والتباسها علىٰ عامة المسلمين !. ثم لماذا يشدّدون النكير علىٰ الوضّاعين إذا كانوا يُسَوّغونها ؟

عيب جولدتسيهر أنّه لم يعرّفنا بوضوحٍ وصراحةٍ مَنْ مِنَ المسلمين يقول بهذا. هُمُ الأتقياءُ كما يقول. وهذه تسميةٌ مبهمةٌ لا تُعْرَفُ بها طائفةٌ من المسلمين بالخصوص، ثُمَّ إنَّ هذه التّسمية لا تنسحب عنده علىٰ جماعة بعينها كما رأينا في مواطن سابقة. فقد يتكلم عن الأتقياء وهو يريد بعضاً من علماء أهل السنة غير الراضيين عن الحكم الأموي كسعيد بن المسيب، وسعيد بن الجبير وغيرهما. وقد يريد جماعة من الشيعة. هكذا علىٰ طول كتابه لا يبيّنُ ولا يُفْصِحُ. وبالنظر في الأمثلة التي ذكرها نستطيع القول بأنّه يريد جماعةً من الصالحين الزّهاد الذين وضعوا أحاديثَ في الترغيب والترهيب احتساباً لله، وقُربىٰ منه، وخدمةً لدين الإسلام. ولما قِيلَ لهم إنهم بكذبهم علىٰ رسول الله يتبوأون مقعدهم من النار، قالوا: نحن نكذب له لا عليه. ومن موضوعاتها:

حديث فضائل القرآن سورة سورة، وضعه نوح بن أبي مريم لما رأىٰ النَّاس أعرضوا عن القرآن وانصرفوا عنه إلىٰ فقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق. وفيها بعض أحاديث الرقائق كالتي وضعها غلام خليل، وهو رجلٌ من الزّهاد كان منقطعاً للعبادة، وضعها لِيُرَقّقَ بها قلوبَ العامة. فإذا كان هؤلاء هم الذين يعنيهم بقوله، ومبرراتهم في الوضع هي التي يقصدها، فقد كان حريّاً به أن يُفْصِحَ عنهم كي لايختلط هؤلاء عند القارئ بغيرهم.

وفضلا عن هذا فإنَّ موضوعاتِ هؤلاء النَّاس معروفةٌ عند علماء نقد الحديث. وهم الذين عَرّفوا بها وتَوَعّدُوا مُرَوِّجيها وشَهّروا بهم في كل مكان،

حتىٰ إنهم ألّفوا في التعريف بها كتباً كما قلنا. ولا يبقىٰ بعد هذا لكلام جولدتسيهر معنىٰ.

وقولُ أبي عاصم النَّبِيّل: «ما رأيتُ الصّالحَ يكذبُ في شيءٍ أكثر من الحديث» لا يقصد به ثقات الرّواة وليسوا هؤلاء مقصودين بقوله. وقد تكلّم علماءُ الحديث عن هؤلاء الصالحين وفرّقوا بينهم وبين الثقات الذين يحتج برواياتهم. روىٰ مسلم في مقدمة صحيحه قول يحيىٰ بن سعيد القطان: «لم نرَ الصالحينَ في شيءٍ أكذبَ منهم في الحديث» قال مسلم: «يقول: يجري الكذب علىٰ لسانهم ولا يتعمدون الكذب»[1] وروىٰ أيضا بإسناد له عن أيوب قال: «إن لي جاراً ثم ذكر من فضله ولو شهد عندي علىٰ ثمرتين ما رأيت شهادته جائزة»[2]. وروىٰ ابن أبي حاتم بإسناده عن أبي أسامة، قال: «إنّ الرّجلَ يكون صالحاً ويكون كذاباً». وتفسير ذلك عند الحافظ ابن رجب: «يعني يحدث بما لا يحفظ»[3] وقال وكيع وقد ذُكِرَ له حديثٌ يرويه وهب بن إسماعيل: «ذاك رجل صالح، وللحديث رجال»[4] وقال عبد الرّحمٰن بن مهدي: «فتنة الحديث أشدُّ من فتنة المال وفتنة الولد».

كم من رجل يُظَنُّ به الخيرُ قد حملته فتنةُ الحديث علىٰ الكذب[5] يقول الحافظ ابن رجب في شرحه لعلل الترمذي: «يشير إلىٰ من حدث من الصالحين من غير إتقان وحفظ، فإنما حمله علىٰ ذلك حبُّ الحديث والتشبّهُ بالحفّاظ فوقع في الكذب علىٰ النَّبيّ ﷺ وهو لا يعلم، ولو تورّعَ واتّقىٰ اللهَ لكف عن ذلك فسلم»[6].

---

(1) مسلم: مقدمة الصحيح 1/ 95 بشرح النووي.

(2) المصدر السابق 1/ 104.

(3) ابن رجب: شرح علل الترمذي 1/ 94 بتحقيق نور الدين عتر، الطبعة الأولىٰ، دار الملاح، دمشق، 1978.

(4) المصدر السابق والصفحة.

(5) المصدر السابق والصفحة.

(6) المصدر السابق والصفحة.

وللحافظ ابن رجب أيضا تفصيلٌ لطيفٌ في هؤلاء الصالحين، فيقول: «وهـؤلاء المشتغلون بالتعبّد الذين يُتْرَكُ حديثُهُم علىٰ قسمين: منهم من شغلته العبادةُ عن الحفظ، فكَثُرَ الوهْمُ في حديثه، فرفع الموقوفَ، ووصل المرسَلَ. وهؤلاء مثل: أبان بن أبي عياش، ويزيد الرقاشي. ومنهم من كان يَتَعَمّدُ الوضْعَ، ويتعبّدُ بذلك كما ذكر عن أحمد بن محمد بن غالب غلام خليل، وعن زكريا بن يحيىٰ الوقار المصري»[1].

قول وكيع في زياد بن عبد الله:

«كان مع شرفه يكذب في الحديث»

من الأمثلة التي ساقها جولدتسيهر علىٰ كذب الصالحين قولُ وكيع في زياد بن عبد الله الذي رواه الترمذي في (أبواب النكاح، باب الوليمة). والظاهر أنّ تكذيب وكيع لزياد بن عبد الله لا يصح، فقد روىٰ البخاريُّ في تاريخه عن زياد بن عبد الله بن الطفيل البكائي العامري أن وكيعاً قال فيه: هو أشرفُ من أن يكذبَ[2]. وقد روىٰ ابن حجر في مقدمة الفتح قول وكيع في زياد بن عبد الله أنه: مع شرفه لا يكذب. فهاهنا حكمان مختلفان لوكيع في زياد بن عبد الله.

يكذّبُه أحدُهُما وينفي عنه الكذبَ ثانيهما. ورواية البخاري وابن حجر التي فيها نفي الكذب عن زياد يظهر أنها الأصح لأنها تؤيّدها أقوالُ علماء الجرح والتعديل في زياد، فهؤلاء وإن اتهموا زياداً بالضّعف فإنّ أحداً منهم لم يتجاسر علىٰ اتهامه بالكذب، وبونٌ شاسعٌ بين اتهام الراوي بالضعف لحفظه أو لاختلاطه وبين اتهامه بالكذب. جاء في ميزان الاعتدال للذهبي: «قال أحمد: حديثه حديث أهل الصدق وقال ابن معين؛ لا بأس به في المغازي، وأمّا في

(1) المصدر السابق 1/ 96.

(2) البخاري: التاريخ الكبير 3/ 360 ترجمة رقم 1218.

غيرها فلا. وقال ابن المديني: ضعيف. وقال أبو حاتم: لا يحتجُّ بـه. وقـال أبـو زرعة: صدوق. وقد روىٰ لـه البخـاريُّ حـديثاً واحـداً مقرونـاً بـآخر. وقـال النَّسائي: ضعيف. وقال مَرّةً: ليس بـالقويّ. وقـال ابـن جـزرة: هـو في نفسه ضعيف لكن هو من أثبتهم في المغـازي»[1]. وقـد أكّـد ابـنُ حجـر في تقريـب التهذيب عدم تكذيب وكيع إياه فقال: «لم يثبت أنّ وكيعـاً كذبـه»[2] وإذا تبـيّن هذا من حال زيـاد بـن عبـد الله فـلا معنـىٰ لإدراجـه في عـداد الـصالحين مـن الكذابين كما فعل جولدتسيهر تقليداً لوكيع.

والسبب في ذلـك أن جولدتـسيهر لـيس ممـن يعنـيهم تحقيـق النـصوص ويكتفي غالباً بأي نصٍّ سواء صحَّ أو لم يصحّ لإثبات وجهة نظره.

(10)

جهل جولدتسيهر بمعرفة طبقات المدلّسين:

يقول جولدتسيهر:

«ويحدث غالباً أن يجدَ النّقادُ المسلمون أنفسُهم في موقـفٍ يـدعو إلىٰ التحقُّقِ من عدالةِ أكثرِ الرّواة احتراماً وهم أولئك الذين يدلّـسون في أحاديثهم دون اكتراث... وقد حدّث هارون بن يزيـد (ت 206 هــ) أنّه أثناء إقامته بالكوفة كان كلُّ رواةِ الحديث مُدَلِّسين باستثناء واحد سمّاه. وربما كان هذا الحكمُ قاسياً، ولكن يكفي أن يُـذْكَرَ رجـالٌ مـن أمثالِ سفيان بن عيينة، وسفيان الثوري في قوائم المدلسين».

وكأن بجولدتسيهر يريد أن يقولَ إنّه لم يَسْلَم أحـدٌ مـن الـرّواةِ مـن تهمـة

---

(1) الذهبي: ميزان الاعتدال 2/ 91 تحقيق علي البجاوي، الطبعة الأولىٰ، مكتبة البابي الحلبي، مصر.

(2) ابن حجر: تقريب التهذيب 1/ 268 تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

التدليس، والذي دعاه إلىٰ ذلك جهله بمعنىٰ التدليس ومن ثـمّ جهلـه بمعرفـة طبقات المدلّسين من جهة، وفساد الأمثلة التي يـسوقها للاحتجـاج لرأيـه دون أن يمعِنَ النّظَرَ فيها لمعرفة مدىٰ جدوىٰ الاحتجاج بها من جهة أخرىٰ. وإليـك جوابنا علىٰ هذه الشبهة:

1- لم يستثن يزيد بن هارون واحداً فقط من محدثي الكوفة بل اثنين هما: مسعر بن كدام، وشريك بن عبدالله النخعي القاضي.

2- لا يسلم ليزيد بن هارون هذا الكلام من عدة وجوه:

(أ) إذا علمنا أنّ مسعر بن كدام، وهو من الطبقة السابعة كما قال ابن حجر في تقريب التهذيب توفي سنة 153 أو 155 هـ وأن شريكاً بن عبد الله، وهـو من الثامنة توفي سنة 177 أو 178هـ فيكون يزيـد بـن هـارون قـد دخـل الكوفة قبل وفاة مسعر بن كدام. ولّما كان يزيد بن هارون وهو من الطبقة التاسعة وقد مات سنة 206، وقـد أدرك مـسعر بـن كـدام حيـاً بالكوفـة فيصح اجتماعـه إذن بـرواة الطبقـة الـسابعة والثامنـة والتاسـعة جميعهـا. وبالنظر في كتب الرجال نجد عدداً كبيراً من الكوفيين من هذه الطبقـات الثلاث ممن لم يُتّهَموا بالتدليس، ومنهم علىٰ سبيل المثال لا الحصر:

1- عبد الله بن نمير الهمذاني أبو هشام الكوفي (ت199).

2- قطبة بن عبد العزيز (ت176).

3- محمد بن فضيل بن غزوان الضبي (ت 195).

4- علي بن مسهر الكوفي قاضي الموصل (ت189).

5- زائدة بن قدامة الثقفي أبو الصلت الكوفي (ت160).

6- إسحاق بن سليمان الرازي (ت200).

7- بكر بن عبد الرّحمٰن بن عبدالله بن أبي ليلىٰ الأنصاري (ت212).

8- جعفر بن زياد الأحمر (ت 167).

9- جنادة بن سلم بن خالد بن جابر بن سمرة (ت 254).

10- الحسن بن عطية بن نجيع (ت211).

11- الحسين بن علي بن الوليد الجعفي (ت203 أو 204).

12- قبيصة بن الليث بن قبيصة بن برمة الأسدي.

(ب) إنَّ مجموعَ الرّواة المدَلِّسين مائةٌ واثنان وخمسون مدلِّساً. وهو أكبر عدد وقف عليه الحافظُ ابنُ حجر. وقد جعلهم في خمسٍ مراتب. كان نصيبُ المرتبةِ الأولىٰ من المدلِّسين ثلاثة وثلاثين مدلساً، والثانية ثلاثة وثلاثين مدلّساً، والثالثة خمسين مدلّساً، والرابعة اثني عشر مدلّساً، والخامسة أربعة وعشرين مدلّساً.

وحصة الكوفيين من هذا العدد كما يلي:

ثلاثة مدلسين من الأولىٰ، وثلاثة عشر من الثانية، وثلاثة عشر من الثالثة وثلاثة من الرابعة، وأربعة من الخامسة، ومجموعهم ستة وثلاثون مدلساً.

وإذا كان هؤلاء الستة والثلاثون موزعين علىٰ الطبقات الزمنية العشر التي حدّدَها الحافظُ ابنُ حجر، ولا يُعْقَلُ أن يكونوا هم فقط كلُّ عددِ رواة الكوفة، فكيف بالطبقات الثلاث التي افترض أن يزيد قد اجتمع برواتها في الكوفة ؟ هم قطعا أقل من أولئك بكثير.

فتأمّل يرحمك اللهُ كيف أنهم يبنون أحكاماً سطحيةً علىٰ أخبار لا يُسَلّمُ بها العقلُ في حين أنهم يَرُدّونَ أخباراً صحيحةً، ويعرضون عنها ولا يأبهون لها لِشُبَهٍ واهيةٍ يسوقونها.

(ج) لو سلّمنا جدلاً بصحة حكم يزيد بن هارون علىٰ رواة الكوفة في عصره بأنهم مدلِّسون إلّا اثنين منهم، يبقىٰ هذا الحكم وجهة نظر فردية لا يمكن

الاعتماد عليها حتىٰ يأتي ما يعَضّدُها. وفضلاً عن ذلك فإنّ النقادَ يتفاوتون في الحكم علىٰ المدلّسينَ لتَفَاوُتِ أنظارهم، فقد يَقْبَلُ أحدُهم روايةَ المدلّسِ لأنه لا يدلّس إلّا عن ثقةٍ ولا يتسامح غيره في ذلك، وعلىٰ هذا يُحْمَلُ حُكْمُ يزيد في الكوفيين علىٰ أنه حُكْمٌ بمطلَقِ التّدليس.

(د) إن شريكاً الذي استثناه يزيد من حكمه علىٰ الكوفيين بالتدليس في عصره قد وُصِمَ أيضاً بالتّدليس، وقد عَدّه الحافظُ ابن حجر من مُدَلّسي المرتبة الثانية. لذلك لا يمكن الاعتماد علىٰ حكم يزيد لعدم درايته بالكوفيين.

3- ذِكْرُ سفيانِ الثوريّ وسفيانِ بن عُيينة مع المدلّسين وهما من كبار حفاظ الحديث ونقاده لا يُعَدّ جَرْحاً لهما، لأن تدليسهما ليس من قبيل التدليس الفاحش.

وقد جعل علماءُ الحديث التدليسَ علىٰ أقسام كما جعلوا المدلسين علىٰ طبقات أو مراتب. والتدليس يكون في الإسناد تارة وفي الشيوخ تارة أخرىٰ[1].

فأما تدليس الاسناد فهو أن يرويَ الراوي عمن لقيَ شيئاً لم يسمعه منه بصيغة محتملة السّماع، ويلتحق بهذا الضرب من التدليس تدليس القطع وهو أن يحذفَ الراوي صيغةَ التّلقي ويكتفي بأن يقول: الزُّهري عن أنس. ومن هذا الضرب تدليس التسوية وتدليس العطف.

يقول الحافظ ابن حجر في تعريف أهل التقديس: «ويلتحق بالتدليس ما يقع من بعض المحدِّثين من التعبير بالتحديث، أو الإخبار عن الإجازة، مُوهِماً بالسماع، ولا يكون سمع من ذلك الشيخ شيئاً. ومن لم يوصف بالتدليس من الثقات إذا روىٰ عمن لقيه بصيغة محتملة حُمِلَت علىٰ السّماع..»[2]

---

(1) راجع: السيوطي: تدريب الراوي 1/ 223، الصنعاني: توضيح الأفكار 1/ 343-376 بتحقيق ، محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولىٰ 1366 هـ.

(2) ابن حجر: طبقات المدلسين «تعريف أهل التقديس» ص 11 نشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

وأمّا تدليسُ الشّيوخ فهو أن يَصِفَ الراوي شيخَه بما لم يشتهر به من اسمٍ أو لقبٍ أو كُنيةٍ أو نسبةٍ إيهاماً للتكثير غالبا، وقد يفعل ذلك لضعف شيخه وهو خيانةٌ مِمّن تَعَمّدَهُ. وقد جعل الحافظُ ابنُ حجر المدلّسين خمسَ مراتب[1]:

الأولىٰ: من لم يوصف بذلك إلَّا نادراً كيحيىٰ بن سعيد الأنصاري.

الثانية: من احتمل الأئمةُ تدليسَه وأخرجوا له في الصّحيح لإمامته وقلة تدليسه في جنب ما روىٰ، كالثوري. أو كان لا يدلّس إلَّا عن ثقة كابن عيينة.

الثالثة: من أكثَرَ من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلَّا بما صَرّحوا فيه بالسماع، ومنهم من ردّ حديثهم مطلقاً ومنهم من قبلهم كأبي الزبير المكي.

الرابعة: مَن اتّفِقَ علىٰ أنه لا يحتجّ بشيء من حديثهم إلَّا بما صرّحوا فيه بالسماع لكثرة تدليسهم علىٰ الضّعفاء كبقيّة بن الوليد.

الخامسة: مَنْ ضُعِّفَ بأمرٍ آخرَ سوىٰ التّدليس فحديثُهم مردودٌ ولو صَرّحوا بالسّماعِ إلَّا أن يُوَثّقَ من كان ضَعْفُه يسيراً كابن لَهِيعَة.

فالسفيانان إذاً احتمل الأئمةُ تدلسَيهما لا لشيءٍ إلَّا لأنّ الأوّلَ منهما وهو الثوري كان قليلَ التّدليس إماماً في الحديث حتىٰ قال فيه ابنُ حجر في تقريب التهذيب: «ربما دلّس» وهذا يفيد التقليل. وأمّا الثاني منهما وهو ابنُ عيينة فقد كان يدلّسُ عن الثقات.

ومصيبة جولدتسيهر بحشره هذين الإمامين الجليلين في زمر المدلّسين دون بيان مرتبة تدليسهما ترجع إلىٰ أنّه يظنُّ أنّ كلَّ مراتبِ التّدليسِ سواء.

---

(1) المصدر السابق 7-8.

(11)

طعن جولدتسيهر في صحّة بعض الصّحف المدوّنة:

علىٰ الرَّغم من أنّ جولدتسيهر قد أفرد فصلاً خاصاً عن مسألة التدوين في كتابه هذا، فإنه لفساد منهجه في التأليف ولولعه بالتشكيك في مصادر التشريع الإسلاميّ لا يفتأ يتحدّث عن التدوين والكتابة كلّما عَنّت له الفرصةُ وسنح له المقامُ في أيِّ فصلٍ من فصول كتابه. وقد سمعنا بعضَ أقواله في بعض الصحف في الفصل الأول، وكذا سَيَفْعَلُ في الفصل السابع من كتابه الذي يحمل عنوان (تدوين الحديث).

وهو هنا يعيد الكرّةَ فيزعم أن الوضعَ أو الاختلاقَ لم يكن فقط في الأحاديث الشفهية بل تجاوزها إلىٰ الصحف المدوّنة المنسوبة إلىٰ النَّبيّ.

وحتىٰ يُدَلّل علىٰ زعمه ذلك أشار إلىٰ ثلاث صحفٍ ادّعىٰ أنها مختلقة وهي:

(أ) كتابُ حِلْفٍ عُقِدَ بين اليمن وربيعة في الجاهلية.

(ب) كتابان يتعلقان بأحكام زكاة الإبل والغنم وهما: كتاب أبي بكر الصديق وكتاب عمر بن الخطاب.

فأما الأول فهو حلفٌ جاهليٌّ أُبْرِمَ بين أهل اليمن وربيعة وقد ذكرنا نصه في الهامش رقم (121).

وقد أراد الكرماني، وهو سيّد من خراسان، من اليمانيين إحياءه لكي يستدعي ربيعة إلىٰ مكانفته ونصرته ضد نصر بن سيار الليثي أمير خراسان. وهذا كتاب كما هو واضح لا صلة له بالنَّبيّ ﷺ فلا يصحُّ الاستشهاد به علىٰ تزييف الصّحف والوثائق النبوية.

وأما كتاب أبي بكر الصديق الذي كتبه لأنس بن مالك لما وجهه إلىٰ

البحرين علىٰ زكاتها فهو كتاب صحيح لا شك فيه. أخرجه:

- البخاري في عدة مواضع من صحيحه هي:

أ - (كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة، باب لا يجمع بين متفرق، باب ما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية، باب من بلغت عنده صدقه بنت مخاض، باب زكاة الغنم، باب لا تؤخذ في الصدقة هرمة).

ب - (كتاب الشركة في الطعام، باب ما كان من خليطين فإنهما يتراجعان).

ج - (كتاب اللباس، باب هل يجعل نقش الخاتم ثالثة أسطر).

د - (كتاب الحيل، باب في الزكاة وأن لا يفرق بين مجتمع).

هـ- (كتاب فرض الخمس، باب ما ذكر من درع النَّبيّ وعصاه وخاتمه.

- أبو داود (كتاب الزكاة، باب زكاة السائمة).

- النسائي (كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل، باب زكاة الغنم).

- ابن ماجه (كتاب الزكاة، باب إذا أخذ المصدق سناً دون سن).

وكتاب أبي بكر لأنس هذا أخرجه البخاري وابن ماجه من طريق محمد بن عبدالله بن المثنىٰ الأنصاري قال: حدثني أبي قال: حدثني ثمامة بن عبد الله بن أنس أن أنساً حدثه أن أبا بكر ﷺعنه كتب له هذا الكتاب لما وجّهه إلىٰ البحرين.

وأخرجه أبو داود والنسائي من طريق حماد بن سلمة قال: أخذت من ثمامة بن عبد الله بن أنس كتاباً زعم أن أبا بكر كتبه وعليه خاتم رسول الله ﷺ حين بعثه مصدِّقا وليس عند النسائي لفظة (زعم) بل فيه: حدثنا حماد بن سلمة قال: أخذت هذا الكتاب من ثمانة بن عبد الله بن أنس بن مالك عن أنس بن مالك أن أبا بكر الصديق كتب لهم أن فرائض الصدقة...إلخ.

وقد وهم الحافظ المنذري حيث قال: «أخرجه النسائي والبخاري وابن

ماجه من حديث عبد الله بن المثنىٰ عن عمه ثمامة..» لأن النسائي أخرجه من حديث حماد بن سلمة كما رأينا. وقد أخرجه غير هؤلاء الأربعة جماعة آخرون من أصحاب السنن، مثل:

- الدارقطني في سننه (كتاب الزكاة). وقد أخرجه من طريقين. الأول: من طريق محمد بن عبدالله بن المثنىٰ، والثاني: من طريق حماد بن سلمة، ويقول في إسناده: «إسناد صحيح وكلهم ثقات».

- والبيهقي في السنن الكبرىٰ (كتاب الزكاة، باب كيف فرض الصدقة).

وقد أخرجه من ثلاثة طرق. الأول: من طريق محمد بن عبدالله بن المثنىٰ، والثاني: من طريق حماد بن سلمة والثالث: من طريق أيوب. وإسناده: أخبرنا أبو الحسن بن أبي المعروف الهرجاني، حدثني أبو سهل بشر بن أحمد، أنبأنا أبو يعلىٰ، حدثنا أبو الربيع، حدثنا حماد بن زيد، حدثنا أيوب، قال: رأيت عند ثمامة بن عبدالله بن أنس كتاباً كتبه أبو بكر الصديق لأنس بن مالك حين بعثه علىٰ صدقة البحرين عليه خاتم النَّبيّ.

وقد ذكر الحافظ المنذري في مختصر سنن أبي داود (2/ 184) بتحقيق أحمد شاكر وحامد الفقي: «وقال الإمام الشافعي: حديث أنس ثابتٌ من جهة حماد بن سلمة وغيره عن رسول الله ﷺ وبه نأخذ».

كتاب عمر بن الخطاب:

وأما كتاب عمر بن الخطاب في الزكاة فقد أخرجه:

1- الترمذي (أبواب الزكاة، باب زكاة الإبل، باب زكاة الغنم) من طريق سفيان بن حسين عن الزُّهري عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ كتب كتاب الصدقة فلم يخرجه إلىٰ عماله حتىٰ قبض فقرنه بسيفه، فلما قبض

عمل به أبو بكر حتىٰ قبض، وعمر حتىٰ قبض وكان فيه: في خمس من الإبل شاة...

2- أبو داود (كتاب الزكاة، باب زكاة السائمة) من طريق: سفيان بن حسين عن الزُّهري عن سالم عن أبيه قال: كتب رسول الله ﷺ كتاب الصدقة فلم يخرجه إلىٰ عماله حتىٰ قبض.. وهي طريق الترمذي نفسها، وأخرجه أيضا من طريق: ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب، قال: هذه نسخة كتاب رسول الله ﷺ الذي كتبه في الصدقة وهي عند آل عمر الخطاب. قال ابن شهاب: أقرأنيها سالم بن عبدالله بن عمر فوعيتها علىٰ وجهها وهي التي انتسخ عمر بن عبدالعزيز..

3- ابن ماجه (كتاب الزكاة، باب صدقة الإبل، باب صدقة الغنم) وسنده: ثنا بكر بن خلف، ثنا عبد الرّحمٰن بن مهدي، ثنا سليمان بن كثير، ثنا ابن شهاب، عن سالم كتابا كتبه رسول الله في الصدقات.

4- الدارمي (كتاب الزكاة، باب في زكاة الغنم، وباب في زكاة الإبل) من طريق: سفيان بن حسين عن الزُّهري عن سالم عن ابن عمر أنّ النَّبيّ ﷺ كتب الصدقة.. وأخرجه غير هؤلاء من أصحاب السنن مالك، والدارقطني، والبيهقي.

الأسباب التي دفعت بجولدتسيهر للطعن في هذين الكتابين:

الذي دفعه إلىٰ ذلك أمران:

الأول: أن رواية حماد بن سلمة لكتاب أبي بكر جاء فيها قوله: (زعم ثمامة) وزعم هذه عند جولدتسيهر مظنة للشك. ففهم من ذلك أن حماداً يشك في كتاب أبي بكر. وجوابنا عن ذلك:

أنّ الزّعمَ هو ادّعاءُ العلم بالشيء، واعتقادُ الباطِل بتقوّلٍ، والقَوْلُ مع

الظنّ، وقد يستعمل بمعنىٰ القول. فزعم تعني قال، كما أثبتناه في الهامش رقم (132) نقلاً عن أبي البقاء في كلياته[1]. وهي هنا في رواية حماد لا تعني إلَّا القول، إذ لم ترد لفظة (زعم) إلَّا في سنن أبي داود ولم ترد في غيرها.

وجولد تسيهر لا يجهل هذا المعنىٰ وقد أشار إليه، ولكنه العَنَتُ والمعاندة. وقول جولد تسيهر إنّ المفسِّرين المسلمين حاولوا أن يوثّقوا كتابَ ثمامَة من وجهة النظر هذه غير صحيح، لأن حماد بن سلمة- علىٰ الرَّغم من أنه لم يقل لفظة (زعم) ثمامة في غير رواية أبي داود- لم ينفرد بالرواية عن ثمامة وقد تابعه فيها عبدالله بن المثنىٰ كما رأينا.

الثاني: أنّ المسلمين نظروا في أحاديث زكاة الماشية، فوجدوها مختلفة وليست أحكاماً ثابتة. فاستشهدوا بهذه الكتب التي رووها فيما بعد في أحاديث. والجواب عن ذلك:

(أ) أين هي تلك الأحاديث التي اختلفت فيها قيمة زكاة الماشية؟.

(ب) الناظر في كتاب أبي بكر وعمر وكتاب عمر بن حزم يجد أنها متفقة تماماً في قيمة زكاة الإبل والغنم مع زيادة زكاة البقر في كتاب عمرو بن حزم.

(ج) لم يختلف المسلمون في قيمة زكاة الماشية إلَّا في جزئية صغيرة وهي إذا تجاوز عدد الإبل مائة وعشرين هل في كلِّ خمسين حقّة وفي كلّ أربعين بنتُ لبون أم تستقبل الفريضة بالغنم من جديد في كلِّ خمس من الإبل شاة. ولم يأت ذكر لإعادة الفريضة إلَّا في إحدىٰ روايات حديث علي بن أبي طالب ﷺ التي أخرجها ابن أبي شيبة في مصنفه (3/ 11) والبيهقي في سننه (4/ 92) وأبو عبيد القاسم بن سلام في

(1) انظر كذلك مقدمة صحيح مسلم 1/ 45. مع شرح النووي.

(الأموال) (ص 452) من طريق: يحيىٰ بن سعيد عن سفيان عن إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال: «إذا زادت الإبل علىٰ عشرين ومائة استوفت بها الفريضة».

وفي رواية الطحاوي عن خصيف عن أبي عبيدة، وزياد بن أبي مريم عن ابن مسعود قال: «فإذا بلغت العشرين ومائة استقبلت الفريضة بالغنم».

ورواية الطحاوي هذه فيها انقطاع فضلاً عن كونها موقوفةً علىٰ ابن مسعود وقد نبّه علىٰ ذلك البيهقي.

وأما حديث علي بن أبي طالب فقد روي بوجهين مختلفين أحدهما الذي ذكرناه: قال فيه الحافظ ابن حجر في (الدراية): إسنادُه حسن إلَّا أنه اختلف علىٰ أبي إسحاق. والوجه الثاني موافق لرواية كتاب أبي بكر وعمر في عدم استئناف الفريضة، وقد أخرج أبو داود هذه الرواية الموافقة في سننه. وذكر الحازمي في كتابه (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ) في الوجه الثامن عشر من الترجيحات: أن يكون أحد الحديثين قد اختلفت الرواية فيه والثاني لم يختلف فيه فيقدم الذي لم يختلف فيه.

من مجموع هذا تيضح لنا غثاثة ما ذهب إليه جولدتسيهر، ورحم الله الشاعر الذي قال:

إن يعملوا الخير يخفوه وإن عملوا ... شراً أذيع وإن لم يعملوا كذبوا

وقول آخر:

ما يضر البحر أمسىٰ زاخراً ... أن رمىٰ فيه غلامٌ بحجر

خاتمة الكلام في هذا المقام:

وأخيراً، لا بد من التنبيه علىٰ عدة أمور:

1- إنّ المسلمين الأوائل الذين استطاعوا أن يحفظوا آثار نبيهم بطرائق الرواية

الشفهية مع ما في ذلك من مشقّةٍ وعناء لأيسر عندهم أن يحفظوا ما كتبه نبيُّهم من صحفٍ بواسطة كتّابٍ اتخذهم لذلك سواء لكتابة الوحي المنزل، أو لكتابة الرسائل إلىٰ الملوك والقياصرة، أو لكتابة بعض الأحكام الشرعية كما رأينا في كتب الزكاة.

2- قبول الصحابة لهذين الكتابين، أي كتاب أبي بكر وكتاب عمر، دون إنكار، دليل علىٰ صحتهما. ولو وجد منهم من أنكر هذا لحفظه لنا التاريخ الذي حفظ لنا ما هو أدنىٰ من ذلك، ولكنهم أجمعوا علىٰ ذلك فبقي أمرُ زكاة السائمة محفوظاً ومعمولاً به مذ ذاك الزمان وحتىٰ يومنا هذا.

3- يريد جولدتسيهر بما ذهب إليه أن يقول لقارئه إنَّ المسلمين قوم سذج بسطاء يقبلون كلَّ ما يُعْرَضُ عليهم علىٰ أنه من نبيهم. وليس الأمر كذلك لأنَّ المسلمين لا يقبلون أي كتاب يخرج إليهم علىٰ أنه من كتب النَّبيّ ﷺ، بل كانوا يدققون فيها ويعملون فيه المنهج النقدي الصارم، فما نجح في الاختبار قبل وإلا فلا، وحسبي أن أذكر مثالاً علىٰ ذلك الكتاب الذي زوره اليهود وقد ذكروا فيه أنَّ النَّبيّ ﷺ وضع الجزية عن أهل خيبر. وقد كذبه العلماء المسلمون من عشرة وجوه لا يبقىٰ بعدها ريبة لمرتاب، ولولا أن المقام لا يسمح بذلك لسقتها جميعها دليلاً بيناً علىٰ فساد ما يدعيه أولئك الأفاكون، ولينظرها القارئ في كتاب (المنار المنيف في الصحيح والضعيف) وكتاب (أحكام أهل الذمة) وكلاهما لابن قيم الجوزية[1].

هذا هو جولدتسيهر يصدر الأحكام من دون تريث أو تؤدة، فلا يكلّف نفسه عناء التحقيق ويكتفي بالظنون والأوهام، فهلا تأسىٰ بقول الطرماح:

---

(1) ابن القيم: المنار المنيف ص 102-105 تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، نشر مكتبة المطبوعات بحلب 1970 وأحكام أهل الذمة 1/ 6-7 بتحقيق د. صبحي الصالح، الطبعة الأولىٰ، دمشق.

ولا أدَعُ الـــسؤالَ إذا تعيّـــت		عــليّ مــن الأمــور المــشكلاتُ
وينفعنـــي إذا اســتيقنتُ علمـــي		وأقــوىٰ الــشك عنــدي البينــاتُ

(12)

حياة اللهو والمجون داخل قصور الخلفاء الأمويين والعباسيين:

يصف جولدتسيهر الحكمَ الأمويَّ بأنه حكمٌ دنيويٌّ لا يعبأ كثيراً بالدين، وأنّ الحكمَ العباسيَّ حكمٌ دينيٌّ وإن لم يسلم الخلفاء العباسيون شأنهم شأن الخلفاء الأمويين من حياة العبث والمجون داخل قصورهم. كما وصف أيضاً مجالسَ شربهم وسماعهم للغناء وما شابه ذلك. ويسوق علىٰ ذلك أمثلةً يتلقّفها من كتبٍ لم يصنّفها أصحابُها في التاريخ ككتاب (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني، أو من كتبٍ ألّفها مستشرقون متحاملون ليس همهم إلّا نقل الشبهات والأخبار التالفة من كتب لا يُعْتَدُّ بها في التاريخ ككتاب (تاريخ الشرق الثقافي تحت حكم الخلفاء) لألفرد ڤون كريمر.

Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen

وقد رأينا في مقدمة هذه الدراسة كيف أثّر كريمر في جولدتسيهر، حتىٰ إنه كتب إلىٰ صديقه القديم في الدراسة في لايبتزغ V. Rosen (1849 ـ 1908) مؤسس الدراسات العربية الروسية، وهو أحد أقرب الأصدقاء إلىٰ نفسه، يقول:

«بموت كريمر فقدتُ الشخصَ الذي أثّرت فيّ كتاباته التي تجري في حقل دراساتي، وساهمت في استمراري في البحث. لقد أنعشت كتاباته دراساتنا، وافتتحت عصراً جديداً في الدراسات الإسلامية. وهو يستحقّ التنويه لكونه أوّل من طبع شخصيته علىٰ عمله قبل دوزي العظيم. والدرس الذي يمكن أن نتعلمه منه أن نصرف النظر عن توافه الأمور»[1].

(1) Barthold, 1922, pp. 156-57 , Fück , 1955 , p.226. note 577

ولنا أن نناقش جولدتسيهر هنا في بعض ما ذكر:

1- قد بيّنا في موضعٍ سابقٍ فسادَ دعوىٰ أنّ الحكمَ الأموي حكمٌ دنيوي لا يعبأ بالدين، وحسبنا ما بيناه هناك.

2- لسنا نُنكِرُ أنَّ هناك بعض التجاوزات في هاتين الحقبتين، ولكنها تظلُّ مع ذلك تجاوزاتٍ سلوكيّةٍ فرديّةٍ لا يَصِحُّ تعميمُها لتنسَحِبَ علىٰ كلِّ العصر، فليس من الإنصافِ أن نقولَ مثلاً: إنَّ العصرَ الأمويَّ عصرُ خمرٍ وفِسْقٍ وفُجُورٍ لأن فلاناً الوالي فعل كذا وكذا، أو أنّ العصرَ العبّاسيَّ عصرُ مجونٍ وَدَعَارةٍ لأنّ بعضَ الخلفاءِ العباسيين كانوا يحضرون مجالسَ الطَّرَبِ والشرابِ.

ثم إنَّ المدَقِّقَ يلاحظُ أنّ هذه التجاوزات ـ إن صَحّتْ ـ لم تحدث إلَّا عند تدهور الدّولة وأُفول نجمها، وهذا يتفق مع آراء الباحثين في تاريخ الأمم والحضارات. فالأمة أو الحضارة تبدأ طفلة ثم تشبّ فتيّةً حتىٰ تبلغَ العنفوانَ ثم تمر بمرحلةِ الكهولةِ فتهرمَ فتشيخَ فتفنىٰ. وهذا يصحُّ علىٰ دولتي الأمويين والعباسيين معاً.

3- لم يكن جولدتسيهر أميناً في نقله وإحالاته علىٰ المراجع، وإذا لم يتفطّن القارئُ لذلك فيتابعه نَصّاً بنَصٍّ فهو سيقع قطعاً في الزلَلِ نفسِه.

وإذا صحَّ أنّ جولدتسيهر غيرُ مأمونٍ في النّقل ـ وهو ما برهنا عليه فعلاً في مواطن كثيرة سابقة ـ فلا معنىٰ للاحتجاج به، وحسبنا أن ننبه القارئ الكريم علىٰ مبلغ أمانة هؤلاء النَّاس وفساد نيتهم:

أمثلة علىٰ بعض تحريفات جولدتسيهر:

(أ) يقول جولد تسيهر:

«وكان هناك أناسٌ لم يغفلوا عن هذا الرّياء الذي يدلّ عليه هذا السلوك، ومن أولئك سفيان الثوري الذي وصفَ الحالةَ الدّينية التي

تمرّ بها الدّولةُ في رسالة صريحة وجهها إلىٰ هارون الرشيد قال فيها: يشربون ـ أي الخلفاء ورجال البلاط ـ الخمرَ ويحدون الشّارِبَ».

والجملةُ الاعتراضيّةُ التي أراد جولدتسيهر أن يشرحَ بها عبارةَ الثوريّ ليس هنالك ما يدل عليها في النصِّ الأصليِّ، إذ كلُّ همِّ جولدتسيهر هو أن يتّهِمَ الرّشيدَ بكلام أحد كبار علماء الإسلام. ولو تأمّلنا النّصَّ كما جاء في حياة الحيوان (2/ 143 الطبعة الثالثة، نشر البابي الحلبي سنة 1956 بمصر) لوجدنا أنّ الفاعِلَ في (يشربون) ضميرٌ مستترٌ جوازاً تقديره (هم) ويعود علىٰ أجناد هارون الرشيد ولا يعود ألبتة علىٰ هارون الرشيد أو علىٰ من سبقه من الخلفاء كما يريد جولدتسيهر أن يوهِمَ به القارىٰءَ.

والنصّ كما في حياة الحيوان للدميري:

«... فشدّ يا هارون مِئْزَرَك وأعدّ للمسألةِ جَواباً وللبلاء جلباباً. واعلم أنّك ستقف بين يدي العدل، فاتّقِ اللهَ في نفسك... يا هارون قعدتَ علىٰ السرير ولبستَ الحريرَ وأسبلتَ ستوراً دون بابِكَ وتشبّهتَ بالحجبةِ بِرَبِّ العالمين، ثم أقعدتَ أجنادَكَ الظَلَمَةَ دون بابك وسترك، يظلمونَ النَّاس ولايُنْصِفونَ، ويَشْرَبُونَ الخمْرَ وَيَحُدّونَ الشّارِبَ، ويَزْنونَ وَيَحُدّونَ الزّانيَ، ويَسْرِقُونَ وَيَقْطَعُونَ السّارِقَ...».

(ب) يقول جولدتسيهر:

«وقول أحد الشعراء يهجو ابن أبي ذؤاد:» بينما يشرب أصحابه الخمرَ إلىٰ ساعات الفجر الأولىٰ كانوا يناقشون مسألةَ ما إذا كان القرآنُ كلامَ الله مخلوقاً» وبالرجوع إلىٰ الأبيات المذكورة التي أوردها السيوطي في تاريخ الخلفاء وهي للبحتري لم نجد فيها ذكراً لشربهم الخمر. يقول البحتري في مدح المتوكل وذم ابن أبي ذؤاد:

إذا أصـــحابُه اصــطحبوا بليــلٍ أطالوا الخـوضَ في خَلْـقِ القـرآن

واصطحبوا: أي ترافقـوا، واتخـذ بعـضهم بعـضاً صـاحباً. والمعنـىٰ: إذا اجتمعوا بليل. ولا يستلزم ذلك أنّ اجتماعَهم كـان عـلىٰ خمـرٍ، ولا يَفْهَـمُ هـذا المعنىٰ الفاسِدَ مَنْ أُوتِيَ حظّاً ولو قليلاً للعربية، اللَّهمَ إلَّا جولدتسيهر لأنّه أفهمُ للغة العرب منا!

(ج) يقول جولدتسيهر:

«وفي عهد خلفاء بني أميـة كـان تعـاطي الخمـر ممكنـاً حتـىٰ داخـل المسجد». وبالرجوع إلىٰ المصدر الذي نَقَلَ عنه وهو كتاب (النجـوم الزاهـرة) نجـد أنَّ أبـا المحاسـن يـذكر: «وكـان النَّـاس يُـصَلّونَ في قيسارية العسل حتىٰ فرغ قُرّةُ من بنائه ـ أي المسجد ـ وكـان الـصُّنّاعُ إذا انصرفوا من البناء دَعَا بالخمور والزّمور والطّبول فيشرب الخمـر في المسجد طول الليل» إذاً لم يتعاط الرجلُ الشّرابَ في مسجدٍ يُـصَلّي فيه النَّاس وتنعقدُ فيه الجماعةُ ولكن في بناءٍ لم يُذْكَرْ فيه اسمُ الله بَعْـدُ، وليس له من المسجد إلَّا اسمه. هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ كيف نُعَمّمُ هذه الحادثةَ الفرديّةَ التي يُسْأَلُ عنها صاحبُها وحـده عـلىٰ كـلِّ العصرِ، مع أنها لم تتكرّر ولم يحفظ لنا التاريخُ شيئاً من ذلك فنقول إنّ تعاطيَ الخمور في المساجدِ أمرٌ ممكنٌ في عهد بني أمية.

4- إنَّ مصادِرَه التي اعتمد عليهـا في وصـفِ حيـاةِ الخلفـاء داخـل قـصورهم مصادر سقيمةٌ لا يعتمد عليها، وحسبنا أن نذكر اثنين منها، وهما: كتـاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهانيّ وكتاب تاريخ الشرق الثقافي لفون كريمر:

(أ) القيمة التاريخية لكتاب (الأغاني) لأبي فرج الأصفهاني

اعلم يرحمك الله أنّ هذا الكتاب ليس كتاباً في التاريخ، ولكنه كتـاب أدب

بل في جزء محدد منه وهو الأدب الغنائي.

ولم يدّع صاحبُه أنّه صنّفه في التاريخ، ولم يفهم علماءُ الإسلام المشتغلون بالتاريخ وبغيره من الفنون ذلك. ولهذا هم لا ينقلون عنه الأخبارَ التاريخية ليقينهم أنَّ صاحبَه لا يتابعُ الرّواياتِ التاريخيةَ التي قد تَرِدُ في كتابه، ولا يَتَحَقّقُ من صحة مصادره.

ولم تظهر للكتاب قيمةٌ تاريخيةٌ إلَّا عندما أخذ علماءُ الغرب ومستشرقوه ينقلون عنه لإعادة صياغة تاريخنا، حيث وَجَدوا فيه مرتعاً خصباً من الأخبار التالفة التي تشوّه ماضيَ الإسلام وعظماءَه. ثم حَذَا حذوهم طائفةٌ من الكتّاب العرب وعلىٰ رأسهم جورجي زيدان وفيليب حتي، فأُغْرِقَت المكتبةُ العربيةُ بمصنّفَاتٍ تشين الإسلام وأهلَه، وصوّرَت قصورَ الخلفاء وكأنها مواخيرٌ للدّعارة والفجور، والخلفاءُ الذين فتحوا نصفَ العالم في يوم من الأيام وكأنهم زناةٌ فاسقون، وأنّ نساءَهم بغايا عاهرات، وأنّ قادةَ جنودهم والمديرين لأمور المسلمين وكأنهم جماعة من الخِصْيان وهو ما يكذّبه التاريخُ والواقِعُ.

وهذه الأوصافُ التي ينعتونَ بها الإسلام وأهلَه ليست إلَّا إسقاطاً نفسياً يُعَبّرُ عن أحوالهم هُمُ، ولكن كما جاء في المثل: «رمتني بدائها وانسلّت». ثم إنَّ لعلماءِ الإسلام المشتغلين بالتاريخ والرواية موقِفاً نقدياً من أبي الفرج الأصفهاني نفسه. يقول ابن حجر في لسان الميزان (4/ 221): «شيعي. وهذا نادرٌ في أُمَوِيٍّ. يأتي بأعاجيب بحدثنا وأخبرنا»، ويقول فيه النُوبختي كما في المصدر السابق: «كان أبو الفرج الأصفهاني أكذبَ النَّاس، وكان يشتري شيئاً كثيراً من الصّحفِ ثم تكون روايتُه كلها منها».

قال فيه ابن الجوزي في (المنتظم 6/ 240): «وكان يتشيّعُ. ومثله لا يُوثَقُ برواياته فإنه يصرّحُ في كتبه بما يوجِبُ عليه الفِسْقَ، ويُهَوِّنُ شربَ الخمر، وربما حكىٰ ذلك عن نفسه». وكان أبو الفرج مع شربه للخمر مولعاً بالغِلْمَان ويحيا

حياةَ المستهترين وَيَصِفُ مجالِسَه تلك في شعره ونثره، وكان ممن يَتَبَرّمون من رمضانَ وَيَضِيقون به وقد ذكر ذلك في شعره. ومن كانت هذه أخلاقه فلا يُنْتَظَر منه إلَّا الطّعن في أقدار الرّجال والحطّ منهم، والنّيل مِن أعراض الحرائر المصونات والغمز في شرفهنّ، ولا يستغرب ذلك من مثل الأصفهاني لأنه ينظر إلىٰ النَّاس بعين عيوبه فيخالهم مثله.

(ب) كتاب تاريخ الشرق الثقافي تحت حكم الخلفاء لفون كريمر

طبع هذا الكتاب باللغة الألمانية سنة 1875 م تحت عنوان: Culturgeschech te des orients den chalifen وترجم إلىٰ الانكليزية لأول مرة سنة 1920 بجامعة كلكتا بالهند ثم أعيد طبع هذه الترجمة سنة 1977 في فيلادلفيا بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد قام بترجمته كاتب هندي يدعىٰ صلاح الدين خودابخش وعلىٰ هذه الترجمة كان اعتمادنا في قراءة الكتاب الذي وضعه صاحبه في الأصل بالألمانية.

ويعَدّ هذا الكتابُ من أخطرِ ما كُتِبَ في موضوعه، وهو عند المستشرقين من الكتب التي تجدر العنايةُ بها. ولا يزال مؤلِّفُهُ حتىٰ يومنا هذا يتبوأ مكانةً مرموقةً بين كبار المشتغلين بالدّراسات الشرقية، وقد وصفه الأستاذُ خودابخش بقوله: «إنّه أنصفُ مَنْ دَرَسَ قضايا الإسلام الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأدبية والفقهية»[1].

والنّاظِرُ في هذا الكتاب بعمقٍ لا يرىٰ أثراً للإنصاف الذي يصفه به هذا المترجم وهو رجلٌ شرقيٌّ مُنْبَهِرٌ بالغرب كما يبدو، مأخوذٌ بما يأتي منه، وتأثُّره بألفرد فون كريمر ظاهرٌ فهو يذهب إلىٰ ما يذهب إليه فيصف دمشقَ في المقدمة التي صدّر بها ترجمته بأنها: «موطن المتعة، وبيت اللذائذ، ومركز الموسيقىٰ، وأنّ الحياة فيها تدور في دَوّامَةٍ من المتعة، وأنّ الدّين ليس إلَّا ذريعةً أو ادّعاءً فحسب».

---

(1) Kremer, the orient under the caliphs , p.1. trans. By khuda bukksh loc. cit

ويقع الكتاب في الألمانية في جزئين، جمعهما مُتَرْجِمُهُ إلىٰ الإنكليزيـة في جـزءٍ واحدٍ ضخم، مع مجموعة من الذيول والحواشي استكمل بها مادة الجزء الثـاني، وجعله في ثمانية فصول رئيسة، وهي:

ظهور الخلافة وتحولها إلىٰ ملك، الحياة في المدينة، المؤسسات الـسياسية في عهود السنة، دمشق والبلاط الأموي، تطور الحكومة، نظام الدولة الإسـلامية، النظام العسكري للخلافة، أصل الفقه الإسلامي وتطوره[1].

وبالنّظر في الفصل الذي يحمل عنوان (دمشق والبلاط الأمـوي) المتّـصل بموضوع الحياة داخل قصور الخلفاء نجد أنّ كريمـر يعتمـد كليـاً عـلىٰ كتـاب (الأغاني) لأبي الفرج، وكتاب (العيون والحدائق) لمؤلف مجهول وقد مـرّ ذكـرُه في موطن سابق، ومخطوط كتـاب يـسمىٰ (قطـب الـسرور في وصـف الأنبـذة والخمور)[2]. هذه هي مصادره التي استقىٰ منها، وقد عرفنا قبل قليـل القيمـة التاريخية لكتاب الأغاني. أمـا كتـاب (العيـون والحـدائق) فحـسبه أنـه لمؤلـف مجهول اعتنىٰ بنشره المستشرق الهولندي دي خويه وطبع في بضعة أجزاء، ونشر بعد ذلك في دمشق باعتناء الأستاذ عمر السعيدي. والظاهر أن مؤلفه متحامـلٌ جداً علىٰ الأمويين فكأنه آل علىٰ نفسه أن يتسَقّطَ مثالِبَهم وأن يَطْمُـسَ منـاقبَهم ما وسعه ذلك. وأما المخطوط الأخير فهو لأبي إسـحاق إبـراهيم بـن القاسـم الكاتب القيرواني ولم يجعله صاحبه في التاريخ. ولا يجد ڤون كريمر من الأمثلـة والشواهد لوصف الحياة في دمشق غير مـا يجـري داخـل بـلاط الخلفـاء زمـن الأمويين، وكأنه لا حياة في دمشق غير حياة الخلفاء فَتُذْكَر، ولا يجـد مـن حيـاة

---

(1) راجع دراستنا النقديّة المطوّلة لآراء فون كريمر في الفقه الإسلامي المنشورة بمجلة التراث التي يصدرها مركز جمعة الماجد

(2) مطبوع من تأليف إبراهيم بن القاسم القيرواني المعروف بالرقيق. انظر ترجمته عنـد الـزركلي: الأعلام 1: 57، وياقوت: معجم الأدباء 1: 287. وهو كتـاب في أخبـار الـشعراء المُجّـان، ومـا قالوه من شعر في الخمور والأنبذة.

هؤلاء غير حياة الفسق والمجون، وكأنه لا فضيلة لهؤلاء غير معاقرة الشراب ومنادمة الفجار ومجالسة الغواني.

وإليك بعض اختياراته الفاسدة في وصف حياة القصور:

- جاء في ص (159): أن الوليد بن يزيد بعث بإمرأة من الحريم كان يتسلّىٰ بها إلىٰ المسجد وهي متلفعة بردائه لتؤم المسلمين في الصلاة نيابة عنه.

ونحن لا نستبعد ذلك من الوليد لفسقه ومجونه، ولكننا نستبعد أن تنطلي هذه الخدعة علىٰ المسلمين فلا يعرفون ما إذا كان إمامهم رجلاً أم امرأة.

- يقول في ص (163): (إن الكتّابَ الدمشقيين يشوّهون صورة يزيد بن معاوية وإنّ الكثير من رواياتهم عنه فيها مبالغة واضحة). وعلىٰ الرَّغم من أن كريمر يقول: «إنه لا يستطيع تجاهل أن الذين كتبوا عن الأمويين هم مؤرخون عاشوا في العصر العباسي ومن الخطورة الاعتماد علىٰ رواياتهم» فهو ينقل عن المسعودي ويستثنيه من أولئك لأنه علىٰ رأيه: (كاتب نزيه غير متحامل). ثم يسرد قصة قرد ليزيد بن معاوية كان مدرّباً علىٰ امتطاء الأتان. يقول كريمر: «ويقال إنّ هذا القرد واسمه أبو قيس قد رمت به عن ظهرها فاندقّت عُنُقُه فمات. فتأثر الخليفة يزيد لذلك كثيراً وأقام له مراسم جنازة رسمية، ثم دفنه حسب الشريعة الإسلامية» ينقل كريمر هذا الخبر من مخطوط قطب السرور. وهذا الخبر رواه المسعودي وليس فيه ذكر للجنازة ولا الدفن حسب الشريعة، ويبدو أن هذه الزيارة موجودة في المخطوط المذكور فقط وإن لم أقف عليها في النسخة المطبوعة. وكان أوْلىٰ بكريمر أن يقفَ عند رواية المسعودي الذي وصفه بالنزاهة وعدم التحامل فلا يتعداها إلىٰ غيره. ولكنّ الظّاهِرَ أنّ المسألةَ عند كريمر ليس لها صِلَةٌ بنزاهة المؤرّخ بقدر ما هي إمعان في التشويه.

- في ص (166) يتكلم عن غرام الشعراء بالأميرات بنات الخلفاء

وأخواتهن وزوجاتهن، فيحكي قصة أبي ذهبل وما كـان منـه مـع عاتكـة أخت الخليفة معاوية.

وهكذا يتلقف كريمر من الأغاني كلَّ قصّةٍ تالفةٍ أو خبرٍ ملفّـقٍ، فيحكـي كيف وقعت زوجة الوليـد بـن عبـد الملـك (وناهيـك بـه !) في غـرام وضّـاح الشاعر، وكيف هام بها حبّاً حتىٰ بلغ شغفه بها أنه كان يتسلّل إلىٰ مخدعها. فعلم به الوليد ذات مرة وحفر له بئراً عميقة وألقاه فيها، وقـال: إنـه بلغنـا شيءٌ، إن كان حقاً فقد كفنّاك ودفنّاك، ودفنّا ذكرك وقطعنا أثرك إلىٰ آخر الدهر. وإن كان باطلاً فإنا دَفَنّا الخشبَ وما أهون ذلك. (الأغاني 6/ 38).

وهذا الخبرُ يُكَذّبه النّظَرُ من عدة وجوه:

1 - روىٰ الأصفهانيُّ الخبرَ بصورة متعددة، وَتَعَدُّدُ روايةِ الخبر بشكل مختلـف يَدُلُّ علىٰ اضطرابها.

2 - يشكُّ أبو الفرج نفسُه في الخـبر، وينـسبه إلىٰ زنادقـة الـشعوبية (الأغـاني 6/ 37).

3 - أغلبُ الأشعار التي تروىٰ لوضـاح الـيمن في التـشبيب بـأزواج وبنـات الخلفاء منحولةٌ، وبعضها علامة الانتحال ظاهرةٌ عليه، ومنهـا مـا يرويـه الأصفهاني من أنّ وضاحاً شبب بأُمّ البنين فَهمّ الوليد بقتله، لكنه أمـسك عن غيظ حتىٰ بلغه أنه تعدّىٰ أمَّ البنين إلىٰ اخته فاطمة زوج عمر بن عبـد العزيز فقال فيها:

بِنْـتُ الخَلِيْفَـةِ والخَلِيْفَـةُ جَـدُّهَا   أُخْـتُ الخَلِيْفَـةِ والخَلِيْفَـةُ بَعْلُهَـا

والمدقق يرىٰ أن الانتحال ظاهر في هذا البيت، إذ كيف علم وضـاح بـأن أمر الخلافة سيؤول إلىٰ عمر بن عبد العزيز وقـد مـات هـو في زمـن الوليـد ولم يدرك خلافة عمر ولا حتىٰ خلافة سليمان قبلها.

4 - كيف يُعْقَلُ أن يتسلّلَ أجنبيٌّ إلىٰ مخدع زوج الخليفة داخـل قـصر الخلافـة ودونها كما يقول الشاعر: أسنة ورماح، في حين أنـه لـو تـسلل عابـثٌ إلىٰ بيت من بيوت عامة النَّاس لافتُضِحَ أمرُه. ثـم ألا يُكَـذِّبُ هـذا الخـبرَ مَـا عُرِفَ عن العرب من غِيرَةٍ ودفاعٍ عن الشّرفِ. ورحم الله ابن خلـدون إذ عَدّ مخالفةَ الخبرِ لطبائعِ النَّاس والمعهودِ من أحوالهم من علاماتِ وَضْعِهِ.

هذا بعض ما جاء في كتاب (تاريخ الشرق الثقـافي) لفـون كريمـر الـذي ينقل عنه جولدتسيهر ويحثنا علىٰ قراءته لأنه يصوّر لنا حياة القـصور في صـورة مشرقة حسب رأيه. فأي إشراق هذا، الحق إنها ظلمات فوقها ظلمات...

وأخيرا، فليتأمل القارئ الكريم منهجية هؤلاء النَّاس، ومقـدار مـا فيهـا من حق وإنصاف.

حقيقة الشراب الذي يتعاطاه الخلفاء في مجالسهم:

بَقِيَت كلمةٌ أخيرةٌ في هذا المقام لابد من ذكرها وهي حقيقة هذا الـشراب الذي يتعاطاه بعضُ الخلفاء ورجالُ القّصر وبعضٌ من النَّاس الآخرين.

اعلم يرحمك الله أنَّ الأمةَ أجمعت علىٰ تحريم الخمر لعلّة الإسكار، وقِـيس علىٰ الخمرِ كُلُّ شرابٍ مُسْكِرٍ لكـنهم اختلفـوا في النَّبيّـذ هـل هـو مُحَـرَّمٌ أم لا ؟ فذهب العراقيون إلىٰ إباحته ما لم يُسْكِر، وحَرّمَه الحجازيون.

وإليك تفصيل المسألة كما يراها الكاشاني في بدائع الصنائع:

«وما يُتّخَذُ من النَّبيّذ شيئان: نقيعٌ ونبيذٌ. والنقيعُ أنْ يُنْقَعَ الزبيبُ في الماء أياماً حتىٰ تخرجَ حلاوتُه إلىٰ الماء ثم يُطْبَخ أدنىٰ طبخٍ، فما دام حُلْوَاً يحِلُّ شُرْبُهُ، وإذا غـلا واشتدّ وَقَذَفَ بالزّبَدِ يَحْرُمُ. وأما النَّبيّذُ فهو الذي يؤخذ من ماء الزبيب إذا طُبِخَ أو في طَبْخٍ يحِلُّ شُرْبُهُ مادام حُلْوَاً، فإذا غَلا واشتدّ وَقَذَفَ بالزَّبَدِ يَحِـلُّ شُرْبُـهُ مـا دون السُّكْرِ عند أبي حنيفةَ وأبي يوسف، وعند محمد والشافعيّ لا يحلّ شُرْبُه».

فالظاهر إذاً أن الشّرابَ الذي كانوا يتعاطونه في ذلك الزمان هو النَّبيّذ غير المسكِر، ويؤكّد هذا أن بعضاً من أهل الورع لم يخدشوا بأدنىٰ شبهة كانوا يتعاطونه أيضا، ولو كان هو المسكر المحرَّم لكانوا هم أَوْلىٰ باجتنابه، وعلىٰ هذا يُحْمَلُ شربُ عبد الملك بن مروان الذي عُرِفَ بريحانة المسجد وكان من كبار الفقهاء، وهارون الرشيد الخليفة العالم المجاهد الذي كان يحج عاماً ويغزو عاماً.

وقد تنبّه إلىٰ هذا ابنُ خلدون حيث قال: «وإنما كان الرّشيدُ يشرب نبيذَ التمر علىٰ مذهب أهل العراق، وفتاويهم فيها معروفة.، وأما الخمرُ الصِّرْفُ فلا سبيلَ إلىٰ اتهامه بها، ولا تقليد الأخبار الواهية فيها، فلم يكن الرّجلُ بحيث يواقع مُحَرَّماً من أكبر الكبائر عند أهل الملة»[1].

والعجيب أنّ المستشرقين عندما يشوّهون عظماءَ هذه الأمّة لا يجهلون هذا الشرابَ كما بَيّناه آنفاً، ولكنهم استمرؤوا الدّسَّ والتشويهَ. فاستمع إلىٰ فون كريمر ماذا يقول عن حقيقة هذا الشراب في كتابه «تاريخ الشرق الثقافي» ص 172:

«وأخذ لهوُ الشّرابِ يتأكّدُ شيئاً فشيئاً داخل البلاط الدمشقيِّ، علىٰ الرَّغم من تحريم القرآن له، وكانوا في البدء يشربون الطِّلا، وهو عصيرُ العنبِ المغليِّ، أو شرابَ الروساتون Rosaton وهو شرابٌ طاهرٌ أخذوه عن اليونان وهو يشبه شراب الورد، ولا يزال حتىٰ يومنا هذا الشراب المفضل عند أهل بيروت. ويحضر من بلورات السكر المذوَّب في الماء، وَيُبَرّدُ بالثلج في الصيف. ونساءُ الأسرِ المالكة مُغْرَماتٌ بشكلٍ خاصٍّ بهذا النوع من الشراب.

وقد احتُفِظَ في بيتِ المال ببغداد بكأس من البلّور كانت تشربُ فيه أم حكيم زوجة الخليفة هشام شراب الروساتون، ولكنهم لم يلبثوا أن تحوّلوا إلىٰ غيره من الأشربة المسكرة...».

(1) ابن خلدون: المقدمة 1/ 14 طبعة بولاق، 1/ 26 طبعة بيروت 1967 دار الكتاب اللبناني.

(13)

خرافة تأثير القانون الروماني في الفقه الإسلامي:

من أغاليط جولدتسيهر التي افتتن بها بعده طائفةٌ من المستشرقين ادّعاؤه أنّ القانونَ الروماني قد أثّر في الفقه الإسلامي، وهذا محض افتراء بُنِيَ علىٰ محض الظنون بله التخرّص.

وليس جولدتسيهر في الحقيقة أوّلَ من قال بهذا فقد سبقه جماعة من المستشرقين والقانونيين من أمثال: Dominico Gatteschi و Sheldon Amos وهما من رجال القانون ومن أمثال: Von Kremer، المستشرق الذي سبق ذكره في كتابه المذكور آنفاً

وممن تاثروا بهذا الرأي وروجوا له بعد هؤلاء: المستشرق Santillana في كتابه الفرنسي Avant-Propos d'un projet re code de droit musulman tunisien المطبوع سنة 1897 والمستشرق Macdonald في كتابه:

Jurisprudence and ،Development of Muslim Theology Constitutiond Theory وغير هذين كثيرون.

ويأبىٰ الله إلّا أن يفضحَ هؤلاء المغالين بأقلام مستشرقين آخرين نظروا إلىٰ المسألة بعين الإنصاف فلم يملكوا إلّا دفع هذا الافتراء الذي لهج به جولدتسيهر وأضرابه ولا يزال يلهج به غيرهم حتىٰ يومنا هذا.

ومن هؤلاء المستشرقين الذين ردوا هذه الفرية المستشرق الإيطالي الكبير كارلو الفونسو نللينو في محاضرة ألقاها في المؤتمر الأول للقانون الروماني المنعقد بروما سنة 1933 تحت عنوان: «نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني»[1].

---

(1) نشرها الأستاذ صلاح الدين المنجد ضمن مجموعة «المنتقىٰ في دراسات المستشرقين» مصر 1955، كما نشرت ضمن مجموعة من الرسائل تحت عنوان «هل للقانون الروماني تأثير علىٰ

ومن جميل صنعه في هذه المحاضرة أنه صنّف المتكلمين في هذه المسألة إلىٰ صنفين فهم: «إمّا من القانونيين غير المستشرقين.. وإمّا من الذين درسوا العلوم الإسلامية ولم يدرسوا العلوم القانونية جيدا»[1].

وهو بقوله هذا الذي يدلُّ علىٰ فهمٍ عميقٍ لم يَعْدُ الحقيقةَ قَيْدَ أنملة، فإذا كان هذا رصيدهم من المعرفة فيما كتبوا، فهل يبقىٰ شيءٌ غير التحسّر نسوقه هنا.

ويقول أيضا: «لا جَرَمَ أنّه يمكن الظنّ في تسرّب شيءٌ من القوانين الرومية بواسطة الاتصالات بفلسطين وسوريا. ولكن إذا كان الأمر كذلك فإنّ هذه التسرّبات الروميّة تكون قد دخلت في الفقه الإسلامي بواسطة قانون العرب الجاهلين لا بعد الفتوحات العربية خارج جزيرتهم. علىٰ أن هذا كله لا يكون إلَّا ظناً بحتاً، فإنّه لا يوجد لإثباته دليلٌ من الحقائق والوقائع إلىٰ الآن، ولو ثبت شيءٌ من هذا النوع سيكون سبباً لمعضلات أخرىٰ. وأنا أكتفي بذكر واحدةٍ منها، وهو أمر معروف مشهور، أعني شهادة تيودوريتو Theodorito (من النصف الأول للقرن الخامس الميلادي) الذي يقول إنّه توجد أقوامُ في أقصىٰ حدود الامبراطورية الرومانية رغم أنهم خاضعون لحكم الرومان فإنّ القانون الروماني لا يطبّق عليهم. يصرح تيودوريتو أن منهم القبائل الإسماعيلية الكثيرة العدد، والإسماعيلية معناها العربية»[2].

وقد فنّد أيضا ما ساقه بعضهم من أدلّة علىٰ هذا التأثير كقولهم بأنَّ سرعةَ تدوين الفقه الإسلامي في حقبةٍ زمنيةٍ قصيرةٍ يدُلُّ علىٰ أنّ المسلمين وجدوا أنفسهم أمام تراثٍ فقهيٍّ هائلٍ مكتملٍ فاقتبسوا منه. يقول نلّلينو في رده علىٰ هذا: «ولكنّ مَنْ استدلّ بهذا نَسِيَ أنّ الدّاعيَ إلىٰ هذا الازدهار المبكّرِ الواسعِ لم يكن شوقُ

الفقه الإسلامي» ، دار البحوث العلمية الطبعة الأولىٰ 1973.

(1) نلليو: نظرات في علاقة الفقه الإسلامي بالقانون الروماني ص 10 ضمن مجموعة: هل للقانون الرومي تأثير علىٰ الفقه الإسلامي؟.

(2) المصدر السابق ص 13-14.

المسلمين إلىٰ القانون ـ بالمعنىٰ الأوروبي ـ لأنه لم يكن في ذلك العصر في جميع الشرق الأدنىٰ أيّةُ رغبة أو ميلُ إلىٰ الدراسات القانونية كما يظهر من إنتاج نصارىٰ الشرق، وبالعكس فإنّ السّببَ الحقيقيّ لعظمة هذا الانتاج القانوني عند المسلمين هو تصوّرُ القانون الذي كان عند محمد وعند أتباعه، فإنهم جعلوا الفقه جزءاً من علم الدين لا ينفكّ عنه، ولم يجعلوه علماً مادّياً من أمور الدنيا. فازدهار الفقه السريع ليس إلَّا أحد مظاهر الازدهار العام للعلوم الدينية عند المسلمين»[1].

ومن المستشرقين الذين أحسنوا الردّ علىٰ هذه الفرية المستشرق فيتزجرالد في بحث له نشر بمجلة Law Quarterly Review سنة 1951 تحت عنوان (الدين المزعوم للقانون الروماني علىٰ الفقه الإسلامي). يقول فيتزجرالد: «وبالجملة فإنّ المنهج الذي سلكه المتخصصون، حتىٰ بعض كبارهم لم يَعْدُ جمعَ أمثلة علىٰ التّشابه الذي يوجد بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، وهذا التّشابه كان في بعض الأحيان حقيقياً ـ وعلىٰ العموم سطحيا ـ وفي كثير منها فرضياً، ثم قالوا علىٰ أساس تلك الأمثلة: إن مثل هذه المشابهة في حدّ ذاتها كافيةٌ لإثبات أن المتأخِّرَ في الزمان قد استعارها من الذي تقدّمه. وقد استند هذا المنهج غير العلمي إلىٰ تاريخٍ غيرِ واقعيٍّ وإلىٰ القول بأن الشيءَ ثابتٌ بينما هو محتاجٌ إلىٰ الثبوت وإلىٰ فروض يعوزها الدليل»[2].

ويعزو فيتزجرالد وجهة النظر هذه إلىٰ شلدون اموس وسواس باشا وجولدتسيهر. كما فنّد في بحثه المذكور كلَّ الشّبهات التي سيقت في معرض الكلام عن هذه المسألة، وقد سبقه إلىٰ ذلك من العلماء المسلمين: العلامة محمد حميد الله في محاضرة ألقاها في مؤتمر مستشرقي الهند بحيدر آباد الدكن سنة 1941 تحت عنوان: «تأثير الحقوق الرومية علىٰ الفقه الإسلامي»[3]، والعلامة

(1) المصدر السابق ص 21.

(2) فيتزجرالد، المصدر السابق ص 118.

(3) نشرت ضمن المجموعة السابقة.

محمد معروف الدواليبي في كتابه «المدخل في الحقوق الرومانية» الصادر بدمشق سنة 1948 حيث عقد فيه فصلاً لبيان تهافت هذا الافتراء.

ولا يسعنا هنا إلّا سوق تلك الشبهات باختصار مع تفنيدها كما ورد عند الأستاذين الدواليبي وفيتزجرالد.

الشبهة الأولىٰ وردّها:

ادّعاء أنّ الفقهَ الإسلاميَّ قد تأثر بالقانون الروماني نتيجة لاتصال المسلمين بمدارس قانونية رومانية وجدوها في البلاد المفتوحة، فنقلوا عنها أو اقتبسوا منها، فاسدٌ لسببين:

السبب الأول:

إغلاق المدارس القانونية بأمر من جوستنيان. يقول الأستاذ كولينه Collinet في كتابه (تاريخ مدرسة بيروت): «إن جوستنيان لم يترك في الإمبراطورية غير ثلاث مدارس رسمية، مدرستين في المدينتين الملكتين: روما والقسطنطينية، والثالثة في بيروت. وقد أغلق مدرسة الإسكندرية بمصر ومدرسة قيسارية بفلسطين وغيرهما. ومن قبل كان أغلق مدرسة أثينا» [1].

وأما مدرسة بيروت فقد تهدّمت بفعل زلزال أصاب المدينة سنة 551م وكان ضحيته ثلاثين ألف شخص فيهم عددٌ كبيرٌ من الطلاب الأجانب أبناء الأسر النَّبيّلة الذين جاءوا لدراسة الحقوق في بيروت، وذلك قبل ميلاد النَّبيّ محمد ﷺ (570م) بنحو عشرين سنة.

وكانت بيروت في عام 600 م خراباً، وقد سقطت في أيدي العرب بسهولة سنة 635 دون أن تكون مدرسة بيروت قد عادت إلىٰ الحياة. ذكر ذلك الأستاذ

---

(1) الحقوق الرومية وأثرها في التشريع الإسلامي. للأستاذ الدكتور معروف الدواليبي. ضمن المجموعة السابقة ص 97 وفيتزجرالد ص 135 ضمن المجموعة نفسها.

كولنيه في كتابه المذكور[1].

ويقول الأستاذ فيتزجرالد معللاً سبب إغلاق تلك المدارس: «وذلك حرصاً منه علىٰ صيانة جوهر القانون الروماني حتىٰ لا تشوبه شائبة أجنبية»[2].

السبب الثاني:

عدم وجود أيّ دليلٍ ماديٍّ يبرهن علىٰ أنّ الفقهاءَ المسلمين قد اتصلوا بتلك المدارس علىٰ افتراض وجودها، لا باعترافهم الصريح ولا باعترافهم الضمني، ولا بتصريح غيرهم. كما أنَّ البَاحثين في الفقه الإسلامي لم يقفوا علىٰ أيّ شاهد يمكن أن يُستأنَس به علىٰ ذلك ولو من بعيد.

ويؤكّدُ علىٰ ذلك الأستاذ فيتزجرالد بقوله: «إن فكرة النقل المباشر والواعي من القانون الروماني غير صحيحة لأنه لا يوجد في كافة كتب الفقه الإسلامي أيُّ ذكرٍ لمثل هذا المصدر لفقههم»[3]. وقد نبّه في البحث نفسه إلىٰ مسألة خطيرة يتجاهلها المشتغلون بالفقه المقارن وهي معرفة أصل الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، فقال: «والواقع أن النظامين (الروماني والإسلامي) متضادان إلىٰ حدٍّ لا يمكن معه التوفيق بينهما فيما يتعلق بالمسألة الأساسية، وهي المأخذ الصحيح للقانون. فالقانون الإسلامي هو قانون الله المشرِّع الوحيد، ولا سلطة لأي أميرٍ في وضع القوانين، ومشيئة العوام لا اعتبار لها إلَّا إذا مثّلت إجماعاً عاماً كافياً إلىٰ حد يجوز معه اعتبارها ممثلةً لصوت الله، ولذلك يجوز لنا أن نؤكد أنّ مؤسّسي القانون الإسلامي من الصعب عليهم أن يعترفوا بدين للنظام الروماني»[4].

---

(1) الدواليبي، المصدر السابق ص 97.

(2) فيتزجرالد ص 132.

(3) فيتزجرالد ص 164.

(4) المصدر السابق والصفحة.

الشبهة الثانية وردّها:

ادّعاء أنّ للقانون الروماني تأثيراً عظيماً لا شك فيه في الشرق، وأنّ الحقوقَ الرومانية تركت عن طريق تطبيقها في الشرق تعاملاً حقوقياً أصبح من أعراف هذه البلاد وتقاليدها، وأن هذا التعامل وهذه التقاليد دخلت في الفقه الإسلامي بصورة لم يشعر بها.

وقد فند الأستاذ العلاّمة محمد معروف الدواليبي هذه الشبهة من وجوه[1]:

1- أَنَّ الحقوق الرومانية الأصيلة كانت مقصورةً علىٰ الوطنيين من سكان روما ثم علىٰ جميع اللاتين من سكان إيطاليا دون غيرهم من أبناء الإمبراطورية الأجانب.

2- أَنَّ الحقوق الرومانية اللاحقة لم تطبق في البلاد ذات التقاليد الحقوقية الراجحة.

3- أَنَّ سوريا والعراق ومصر كانت تحت أحكام وتقاليد حقوقية شرقية راقية: كلدانية ومصرية.

4- أَنَّ الحقوق الرومانية اللاحقة هي حقوق ذات طابع شرقي تأثرت بتقاليد الشرق دون أن تؤثر فيها.

الشبهة الثالثة وردّها:

ادّعاء أنّ هنالك تشابهاً بين القانون الروماني والفقه الإسلامي، فزعموا أنّ القواعد الفقهية مثل: «البينة علىٰ من ادعىٰ»، و«لا ضرر ولا ضرار»، و«درء الحدود بالشبهات»، و«درء المفاسد مقدم علىٰ جلب المصالح»، و«المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً»، و«العادة محكمة»، و«المعلول يدور مع العلة وجوداً وعدماً»[2].

وهذا فاسد من وجهين:

---

(1) الدواليبي ص 93 ضمن المجموعة السابقة.

(2) انظر، مدونة جوستنيان. تعريب الأستاذ عبد العزيز فهمي، الملحق الثاني، أصول فقهية عامة.

1- التشابه في بعض الأمور لا يقطع باقتباس المتأخر من المتقدم إذا انعدمت كلُّ أسبابِ الاتصال المباشر وغير المباشر بينهما، كما هو الحال بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني. فإذا صادف أن نظم شاعرٌ بيتاً من الشعر فتشابه في معناه مع بيت نظمه شاعر آخر في أقصىٰ الأرض يستحيل اجتماعها يظل الادعاء بأن أحدهما قد أثر في الآخر ضرباً من المكابرة.

2- إن بعض هذه القواعد الفقهية هي أحاديث صحّت عن النَّبيّ ﷺ وليست من استنباط الفقهاء فهل معنىٰ ذلك أنّ النَّبيّ ﷺ قد رحل إلىٰ مدرسة بيروت فتعلمها من رجالات القانون هناك، أو أنه تعلمها من قانونيين رومان رحلوا إلىٰ مكة أو إلىٰ المدينة فاجتمعوا بالنَّبيّ فأخذها عنهم، وهل درس القانون الروماني باللغة اللاتينية، أم قرأه بالعربية ؟.

إن احتمال صحة هذا الادعاء كاحتمال ظهور الشمس من مغربها.

3- القواعد الفقهية المذكورة هي إما أحاديث نبوية أو آثار موقوفة علىٰ الصحابة أو هي مستنبطة من أحاديث أو آثار، أو هي قواعد أصولية. فعبارة: (البينة علىٰ من ادعىٰ) هي جزء من حديث نبوي أخرجه البخاري والترمذي وابن ماجه. وحديث (لا ضرر ولا ضرار) أخرجه ابن ماجه ومالك وأحمد. وحديث (ادرءوا الحدود بالشبهات) أخرجه ابن ماجه والترمذي والحاكم والبيهقي عن طائفة من الصحابة هم: أبو هريرة وابن عباس، وعمر، وعقبة بن عامر، ومعاذ بن جبل، وعلي بن أبي طالب وابن مسعود وهو موقوف. ورفعه ابن ماجه عن أبي هريرة وفىٰ سنده ضعف، والأصح الوقف. وأما قاعدة (درء المفسدة مقدم علىٰ جلب المصلحة) فأصلها الحديث: «إذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا» أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والنسائي وابن ماجه.

وقاعدة (العادة محكمة) أصلها أثر موقوف علىٰ عبد الله بن مسعود وهو:

«ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن».

الشبهة الرابعة وردها:

ادّعاء أنّ هناك تواطؤاً من المسلمين علىٰ السكوت وعدم ذكر مصادرهم وهو ما ذهب إليه رولاند ويلسون Roland wilson في كتابه

Digest of Anglo Mohammedan Law

ادعاءٌ مردودٌ. يقول فيتزجرالد: «إن مثل هذا التواطؤ لا وجود له»[1].

وهم بهذا الادعاء قد أبعدوا والله النُّجْعَةَ، فلماذا لم يتواطأ المسلمون علىٰ السكوت عن عدم ذكر مصادرهم في الفلسفة اليونانية حيث صار أثر الفلسفة اليونانية علىٰ الفلسفة الإسلامية معروفا للعامة قبل الخلصة.

وكيف يهاجم الفقهاءُ المسلمون الفلسفة باعتبارها فكراً دخيلاً يؤثّر في العقيدة الإسلامية ويصمتون عن الفقه الروماني ؟.

الشبهة الخامسة وردها:

الزعم بأنّ الإمامَ الأوزاعيَّ والإمامَ الشافعيَّ كانا علىٰ معرفة بكثير من قواعد القانون الروماني لأنهما ولدا بالشّام، وهذه الخرافة روّج لها فون كريمر في كتابه (تاريخ الشرق الثقافي)، زعمٌ ظاهرُ الفسادِ.

فأما الشافعي فقد ولد بغزة في فلسطين وَحُمِلَ إلىٰ مكةَ وهو ابن سنتين، ثم أقام في البادية عند الهذليين فحفظ شعرهم وروىٰ أخبارهم وقضىٰ بينهم نحو عشر سنين كما ذكر في إحدىٰ الروايات، ثم رجع إلىٰ مكة وسمع العلم من فقهائها ومحدثيها، ثم رحل إلىٰ نجران ببلاد اليمن ثم قدم بغداد سنة 184هـ وهو في الرابعة والثلاثين من عمره فاجتمع بمحمد بن الحسن الشيباني وناظره، ونقل عنه العلم، ثم قفل راجعاً مرة أخرىٰ إلىٰ مكة وأقام بها هذه المرة نحو تسع سنوات. وعاد إلىٰ بغداد مرة أخرىٰ سنة 195هـ وصنّف بها كتابه

(1) فيتزجرالد المصدر السابق ص 164-165.

الرسالة في أصول الفقه، ورحل إلىٰ مصر سنة 199 هـ وبها مات سنة 204 هـ. وله من العمر أربعة وخمسون عاما[1].

ذلك هو ملخص حياة الإمام العظيم. فلم يرو أحدٌ أنه وُلِدَ في بيروت أو تعلّم فيها حتىٰ يصح ما ذهب إليه كريمر.

وأما الإمامُ الأوزاعيُّ فقد ولد ببعلبك ونشأ بالكرك وهي قرية في البقاع ثم نقلته أمّه إلىٰ بيروت، كذا جاء في تذكرة الحفاظ[2].

والأوزاعي من أهل الحديث وليس من أصحاب الرأي حتىٰ ينشغل بالنظر في الفقه الروماني علىٰ افتراض أنه كان سائداً آنذاك، وهو افتراضٌ قد بَيّنا فسادَه آنفاً. ثم إنّ مذهبَ الأوزاعي قد اندرس ولم يبق منه إلَّا بعضُ ما حفظته لنا كتب الفقه ككتاب (الأم) للشافعي الذي عقد فيه للأوازعي فصلا بعنوان: (كتاب سير الأوزاعي) أو ككتاب اختلاف الفقهاء للطبري الذي ضم بعض فقه الأوازعي، إلَّا أن النّاظر في هذا الذي بقي من تراث الأوزاعي لا يجد فيه أثراً للقانون الروماني ألبتة.

وأخيرا وبعد أن صرّحَ الحقُّ عن محضه لم يبق لنا إلَّا أن نقول كما قال الشاعر:

... ... (حديث خرافة يا أم عمرو)

(14)

فساد فهم جولد تسيهر لأسباب الاختلاف:

يقول جولد تسيهر:

«وفي ذلك الزمان كان النَّاسُ يجهلون حتىٰ أغلب أحكام الأطعمة، ومن هذا القبيل تلك المعلومات المتناقضة التي سيقت لبيان حكم

---

(1) انظر أبو زهرة: الشافعي ص 25-31. الطبعة الثانية، 1948، دار الفكر العربي.

(2) الذهبي: تذكرة الحفاظ 1/ 178.

أكل لحوم الخيل، وهل يجوز ذلك أو لا ؟. وهناك شكوك مماثلة تسود مسائل الفقه، مثل: احكام الميراث وكل المجالات الشرعية الأخرىٰ». والسبب في رأيه هو أنّ الأحكام الشرعية لم تكن خاضعة لحكم معياري.

تفصيل المسألة أنَّ الأحاديثَ التي تبيح أكل لحوم الخيل هي أحاديث صحاح، ومنها حديث جابر وأسماء، وأمّا الأحاديث التي تنهىٰ عن ذلك ففي أسانيدها مقال. وعلىٰ رأسها ما أخرجه الطحاوي، وابن حزم من طريق عكرمة بن عمار عن يحيىٰ بن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر. وعكرمة فيه ضعفٌ لا سيما في روايته عن يحيىٰ بن أبي كثير. وهي مخالفةٌ للرّوايةِ الأصحّ عن جابر نفسِهِ التي جاء فيها أن رسول الله ﷺ: «نهىٰ يوم خيبر عن أكل لحوم الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل» وقد أخرجها الشيخان أبو داود والنسائي.

وأما حديث خالد بن الوليد في النهي عن أكل لحوم الخيل ففيه اضطرابٌ، لأن خالداً لم يشهد يوم خيبر، وأسلم بعدها، ثم إنّ في سنده صالح بن يحيىٰ المقدام. قال البخاري: فيه نظر (راجع: نيل الأوطار 9/ 279، نصب الراية 4/ 196، شرح معاني الآثار 4/ 210 طبعة زهري النجار) والأحاديث التي ساقها أبو داود وغيره وما يبدو فيها من تعارض هي إما واهيةٌ أو منسوخةٌ أو مرجوحةٌ، وليست دليلاً علىٰ جهل المسلمين بالأحكام. ولكن المنهج الذي يتبعه الفقهاء المسلمون هو أنهم يجمعون في المسألة الواحدة كلَّ أدِلّتِها وشواهِدِها صحيحِها وضعيفِها ثم يحكّمون المنهجَ النقديَّ فيها، فما تجاوز القنطرة احتج به وما سقط ترك.

ومَنْ ذهب إلىٰ كراهة أكل لحوم الخيل فمن فهمه للآية: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: 8]، وأن اللام هنا للتعليل، فدَلَّ علىٰ أنها لم تخلق لغير ذلك لأنّ العِلّةَ المنصوصةَ تفيد الحصْرَ، وإباحة أكلها تقتضي خلاف ظاهر الآية، وأن العطف يشعر بالاشتراك في الحكم. والمخالفون لهم لم يسلّموا لهم بهذا الاستدلال وردوه من وجوه ليس هذا المكان ملائماً لعرضها.

وبذلك يتضح للقارئ الكريم سوء فهم جولد تسيهر وكيف أنه يسعىٰ لتوظيف الأخبار بما يتلاءم مع ظنه.

(15)

هل كان انصار الراي أكثر اعتناء بنقد الحديث كما يزعم جولدتسيهر؟

يقول جولدتسيهر:

«وأنصار الرأي في العراق هم وحدهم الذين طبّقوا معاييرَ أكثرَ صرامةً للتحقّقِ من أصلِ الحديث وشكل روايته». واكتَفَىٰ للتّدليلِ علىٰ ذلك بالاحالة علىٰ مبحث (ذكر الروايات عمن قال إن القراءة علىٰ المحدث بمنزلة السماع منه) من كتاب الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي.

وهذا الكلامُ غيرُ منضبط ويحتاج إلىٰ دراسة عميقة لإثبات ذلك من خلال البحث في تراجم الرجال. وأقلُّ ما يُدْفَعُ به أنَّ العراقَ كان يزخر بأهل الرأي كما كان يزخر بأهل الحديث. والتجاوز الذي سمح لنفسه به وهو تسمية أهل الرأي بالمدرسة العراقية وأهل الحديث بالمدرسة الحجازية أوقعه في هذا الخلط، فَحَسِبَ انَّ كلَّ من كان بالعراق فهو من أهل الرأي بالضرورة والأمر خلاف ذلك.

وما أحال عليه من كتاب الكفاية لا ينهض دليلاً ألبتة علىٰ ما ذهب إليه، لأن المختلفين في مسألة تقديم السماع علىٰ العرض، أو التسوية بينهما، لا يمثلون الفريقين: أنصار الرأي وأنصار الحديث، كما يريد أن يوهمنا، وإنما هو خلاف بين أهل الحديث أنفسهم سواء كانوا عراقيين أو شاميين أو مدنيين، ودليل ذلك ما رواه الخطيب في الموضع نفسه: «....حدثنا نوح بن يزيد المعلم قال: كنا عند إبراهيم بن سعد يوما فتذاكر أصحابُ الحديث السماع، فغضب إبراهيم بن سعد فقال: لا تدعون تنطّعَكم يا أهلَ العراق؟ العرض مثل السماع»، وإبراهيم بن سعد هذا مدنيٌّ. وقد يأخذ بعضُ أهل الحديث علىٰ أهل

العراق تساهلَهم في الرواية كما روىٰ الخطيب في موضع آخر من كتابه المـذكور عن أحمد بن الفضل قال: سـمعت بـشر بـن بكـر يقـول: ذهـب أهـل العـراق بحلاوة الحديث، يقولون: فلان عن فلان ولا يقولون حدثنا ولا أخبرنا[1].

وفي الواقع إنّ أهـلَ الحـديث هـم الـذين وضـعوا المعـاييرَ النقديـةَ لمعرفـة صحيح الأخبار من سقيمها، وقد يتفاوت نقادُ الحديث فيما بينهم في تطبيق تلـك المعايير ما بين مُتَشَدّدٍ ومتساهلٍ، ولكن تظلُّ هذه المسألة دائرةً بين أهل الحـديث، والادّعاء بأن أنصار الرأي أكثر صرامة في تطبيق تلك المعايير مجافٍ للواقع.

ثم إن أشهر نقاد الحديث سواء أكانوا عراقيين أم ممن قـد نزلـوا بـالعراق هم من رجال الحديث وحسبك منهم:

عبد الرّحمٰن بن مهدي، وعلي بن المـديني، ويحيـىٰ بـن معـين، وأحمـد بـن حنبل، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثوري، وعبد الله بـن المبـارك، وشـعبة بـن الحجاج. وهؤلاء هم صيارفة الحديث.

وأما إذا ظنَّ أنّ كُلَّ من اشتغل بالفقه مـن أهـل الحـديث فهـو أقـرب إلىٰ القائلين بالرأي مطلقا فقد أخطأ. وقد فاته أيـضا أن الـرأي ينقـسم إلىٰ محمـود ومذموم. والمذموم منه ما كان مخالفاً للنصِّ، وذلك بالإعراض عنه مـع المعرفـة به، ومن وقع فيه من الفضلاء فإنما هو بتأويل أو بتقليد. ومنه ما كـان كلامـاً في الدين بالخرص والظنِّ مـع التفـريط والتقـصير في معرفـة النـصوص وفهمهـا واستنباط الأحكام منها.

وأمّا ما كان من إعمال العقل في استنباط العِلَلِ وإلحاقِ ما لا نصَّ فيـه بـما فيه نص لتوافق في تلـك العلـة، أو إلحـاق الفـروع بالأصـول، أو الاجتهـاد في معرفة حكم النازلة بعد التحقّقِ من انعدامِ وجود نصٍّ مـن الكتـاب أو الـسنة، فذلك هو الرأيُ المحمودُ وهذا لا يخالف فيه أحدٌ. وما جاء من تشنيع من أهـل

(1) الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية ص 289.

لحديث علىٰ القائلين بالرأي فإنما يعنون الرأي المذموم، وإن شمل هذا التشنيعُ بعضَ الفضلاء لقولهم برأيهم بعد وقوعهم علىٰ النص.

ومن مجموع هذا يتضح للقارئ الكريم أنَّ التفريقَ بين أهل الرأي وأهل الحديث مسألة ينتابها شيء من التشويش في ذهن جولدتسيهر.

وأما سبب الخصومة بين أهل الرأي وأهل الحديث فتعود إلىٰ أولئك المنتسبين لكلا الفريقين حيث تقحّم الرأيَ قومٌ لا درايةَ لهم ولا علمَ، فقالوا بأهوائهم، وركبَ لُجّةَ الحديث أناسٌ جهلةٌ لا هَمّ لهم سوىٰ تلقّف الأخبار من هنا وهناك دون أن يكلّفوا أنفسَهم عناءَ النظر فيها فكانوا كمن يحتطب ليلاً، ومن طريقهم رويت الموضوعات والإسرائيليات.

فنَعَتَ الفريقان بعضَهم البعض بأقذع الأوصاف وأفظع النعوت، فانسحب ذلك علىٰ أفاضل الفريقين ووجهائهم، وفي ذلك افتراء وبهتان وظلم عظيم.

ودخلت في الخصومة أطرافٌ أخرىٰ كأهل البدع والأهواء والزنادقة، واستثمرت الخصومة لصالحها فشدّدت النكيرَ علىٰ أهل الحديث، ورمتهم بكلِّ نقيصةٍ، ولم يستثنوا في ذلك أحدا فوصفوهم بالحشوية وبالمجسمة وبأنهم:

زوامل للأشعار لا علم عندهم ... بجيدها إلَّا كعلم الأباعر

لعمرك ما يدري البعير إذا غدا ... بأحماله أو راح ما في الغرائر

وما ذاك إلَّا لأنّ أصحابَ الحديثِ ألزموهم الحجة وأظهروا فساد معتقداتهم وسوء نياتهم بالدليل القاطع والبرهان الساطع.

الحديث
وصلته بنزاع الفرق في الإسلام

(1)

لقد سلك جولد تسيهر في هذا الفصل منهجاً مضطرباً كعادته في الفصول الأخرىٰ، وبذلك أضاع حقيقة المسائل التي طرحها في خضم أغاليطه وأوهامه، وحسبنا ها هنا أن نسوق شيئاً من ذلك ليرىٰ القارئ الكريم مبلغ تحريفات هؤلاء النَّاس ومقدار الأمانة العلمية والإنصاف الذي يدَّعون أنه غايتهم، وهذا غيض من فيض ما رأيناه في فصوله السابقة وما سنراه في فصوله اللاحقة.

۞ أمثلة على تحريف جولد تسيهر للنصوص وإخراجها عن مقاصدها:

* يقول جولد تسيهر: «وهذا الخليفة المهدي، ثالث خلفاء بني العباس (ت 158 – 159)، يعدُّه ابنُ عديٍّ في قائمة الوضّاعين». ويشير إلىٰ كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 279. فهل يُفْهَم من هذا شيءٌ آخر غير اتهام الخليفة المهدي بالوضع ؟.

وبالرجوع إلىٰ تاريخ الخلفاء تبين لنا مدىٰ تحريف جولد تسيهر للنص، إذ جاء فيه ما يلي: «وقال منصور بن مزاحم ومحمد بن يحيىٰ بن حمزة عن يحيىٰ بن حمزة قال: صلّىٰ بنا المهديُّ فجهر ببسم الله الرّحمٰن الرحيم، فقلت يا أمير المؤمنين ما هذا ؟ قال حدثني أبي عن أبيه عن ابن إسحاق أن النَّبيّ ﷺ جَهَرَ ببسم الله الرّحمٰن الرحيم، فقلت للمهدي:

نأثره عنك ؟ قال: نعم. قال الذهبيُّ: هذا إسناد متصل، لكن ما علمتُ أحداً احتج بالمهدي ولا بأبيه في الأحكام، تفرّد به محمد بن الوليد مولىٰ بني هاشم. وقال ابنُ عَدِيّ: «كان يضع الحديثَ». والمتَّهَمُ بالوضع هنا هو محمد بن الوليد لا المهديّ، ويشهد لذلك ما ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال عند ترجمة محمد بن الوليد: «قال ابنُ عدي: كان يضع الحديثَ، وقال أبو عروبة: كذَّاب».

فانظر يرحمك الله إلىٰ هذه الأمانة في النقل والسداد في الفهم.

* جاء في الهامش رقم 26 في معرض الكلام عن الأحاديث الموضوعة التي تحثّ علىٰ طاعة أولياء الأمر: «يتركّز المذهب المضاد في الحديث الآتي: سئل النَّبيّ ﷺ: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعل. قال: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله». وبالرجوع إلىٰ المصدر الذي أحال إليه، وهو سنن أبي داود تبين لنا أن هٰذا ليس بحديث وأن المسؤول هو عبد الله بن عمرو، وأن السائل هو عبد الرّحمٰن بن عبد رب الكعبة وليس فيه ما يتعلق بالنَّبيّ ﷺ، فهل نقول إنه خطأ غير مقصود، وليس في الخبر ما يدعو إلىٰ الوقوع في مثل هذا الخطأ ؟ ربما التمسنا له العذر لو كان في الخبر غموض يحتمل التأويل أو ألفاظ قابلة للتصحيف، فلا يبقي إذن إلَّا التعمّد.

* ويقول مثلاً: «وقد جاء في الحديث: لو قضىٰ أن يكون بعد محمد نبيٌّ عاش ابنه، ولكن لا نبي بعده». وهذا ليس بحديث وإنما هو كلام لابن أبي أوفىٰ ذكره البخاري في صحيحه، وَوَصْفُه بأنه حديثٌ لا يُفْهَمُ منه جَرْيَاً علىٰ أسلوبه واصطلاحاته إلَّا الحديث النبوي. وهو مع ذلك يتناقض مع عبارة النووي التي ساقها بعده وفيها تصريح

بأنه كلام لبعض المتقدمين.

* ذكر في معرض ردّه للأحاديث الواردة في موادعة الترك أن هناك بيتاً ينسب لأبي طالب ورد في سيرة ابن هشام جاء فيه ذم للترك وكابل.

(انظر الهامش رقم 199)، وهو يريد للقارئ أن يصلَ من وراء ذلك إلىٰ أن ذمَّ الترك أمر معروف حتىٰ قبل ظهور الإسلام.

وبالرجوع إلىٰ شراح السيرة كأبي ذر الهروي تبين أن الترك وكابل جبلان وليسا الشعبين المعروفين. وجولد تسيهر يريد أن يوظف أيَّ لفظة يقع عليها لتحقيق أربه ولو كان ذلك يدعو إلىٰ تحريف الكلام وإخراجه عن مقاصده.

❖ أمثلة على سوء فهم جولد تسيهر وفساد منهجه:

* من فساد منهجه أنه كلما وقع علىٰ حديثين متناقضين كأن يمدح أحدهما آل البيت ويذمهم الآخر حكم عليهما معاً بالوضع والاختلاق دون أن يتثبت من معرفة ما إذا كان أحدهما صحيحاً والآخر باطلاً، ثم يجعل السياسة سبباً في ذلك كقوله:

«ولما كان من الصعب شتم علي وبنيه بأسلوب ديني لمكانتهم المبجلة في شعور أغلب طبقات الشعب... التجأوا إلىٰ حيلة لشتم الجدّ الجاهلي باعتباره نموذجاً لذريته فوُضِعَ علىٰ النَّبيّ قوله: «إن أبا طالب في الدرك الأسفل من النار، ولعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه». ويكفي أن يقابل هذا بأحاديث مخترعة كثيرة وضعها الفقهاء العلويون لتمجيد أبي طالب».

فأما الحديث الأول فصحيح وقد أخرجه الشيخان، ولا يصح أن يعارض بأحاديث الرافضة الموضوعة في مدح أبي طالب وادعاء أنه مات مسلماً، وقد تتبع

الحافظ ابن حجر أسانيدها في كتابه الإصابة وبَيَّنَ ما فيها من ضعف.

وفساد نتيجته جاء من فساد إحدىٰ مقدمته وهي أن كلَّ حديث جاء لنصرة مذهب معيّن موضوع. والأحاديث التي ادعىٰ المحدثون أنها صحيحة جاءت لنصرة مذهب بعينه فتكون النتيجة أنها موضوعة هي أيضاً، وصغرىٰ مقدمتيه فاسدة إذ ليس كلُّ حديثٍ جاء لنصرة مذهبٍ معين موضوعاً، ولكن بعضها.

وفضلاً عن ذلك فإن ذم أبي طالب لا ينفع في النيل من العلويين حتىٰ يضعوا في ذمه حديثاً مخترعاً لسببين. الأول: لو صحّ أنّ مرادُهم بذمٍّ أبي طالب تحقير الإمام علي وبنيه لانسحب ذلك علىٰ النَّبيّ ﷺ نفسه لأنه عمه، وقد عاش في كنفه وهذا ما لا يدعيه واضعوه قطعاً. والثاني: لعلمهم بأن المسلم لا يتحمل جريرة غيره لقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: 164] بقي إذن القول بصحة حديث الشيخين لصحة سنده ومتنه معاً حيث شهد له القرآن نفسه في قوله تعالىٰ: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾ [التوبة:113].

ومن هذا القبيل رده لحديث «لو كان بعدي نبيٌّ لكان عمر» لأنه في نظره اختُرِعَ لمواجهة حديث: «لو عاش إبراهيم لكان نبياً». وهذا من أفسد الاستدلال لأن الأوّلَ حديث حسن، والثاني ليس بحديث وهو من قول عبد الله بن أبي أوفىٰ وهو صحابي توفي سنة 87 هـ.

ومن فساد منهجه ذكره لأحاديث موضوعة، ويشير إلىٰ أنها أحاديث مختلقة دون أن يذكر أنه قد سبقه إلىٰ رميها بالاختلاق أئمةُ الحديث قبل نحو ألف سنة. وجولد تسيهر بصنعه هذا يدخل في روع قارئه أنه بمنهجه السديد هذا قد اكتشف أنها موضوعة ولم يدر المسلمون بذلك حتىٰ ذكّرهم بها، ومن هذا القبيل كلامه عن:

1 - حديث: «سيكون في أمتي رجل يقال له الوليد هو أضرار علىٰ أمتي من فرعون علىٰ قومه». وقد قال فيه ابن حبان: باطل. انظر كتاب المجروحين لابن حبان 1/ 125، وميزان الاعتدال لذهبي 1/ 244، والموضوعات الكبرىٰ لابن الجوزي 2/ 46.

2 - حديث: «أنا أقاتل علىٰ تنزيل القرآن، وعليّ يقاتل علىٰ تأويله». أشار الدارقطني إلىٰ أن جابر الجعفي تفرّد به، وجابر رافضي. انظر الإصابة لابن حجر 1/ 25.

* ومن فساد منهجه خلطة الأحاديث الصحيحة مع الضعيفة والموضوعة مما يوهم بأنها في درجة واحدة، وكان الأَوْلَىٰ به علىٰ الأقل أن يُنَبِّه إلىٰ الصحيح منها وإن خالف أهل الحديث في تصحيحها أو أن يبرهن علىٰ أن جميعها موضوع، ومن هذا النحو:

1- حديث: «تمسكوا بطاعة أئمتكم لا تخالفوهم...» وهو ضعيف وعلته محمد بن سعيد المصلوب وهذا متروك الحديث. الإصابة 4/ 170.

2 - حديث: «لا تسبّوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر...» ذكر في كتاب الفخري لابن الطقطقي بلا إسناد.

وهذان الحديثان وغيرهما أقحما مع طائفة من الأحاديث الصحيحة التي تحثُّ علىٰ اجتناب الفتن.

* ومن فساد منهجه نقله أخباراً تالفةً من مصادر ليست من مظانّ الحديث، مثل:

1 - «ليستخلفنكم الله فيها حتىٰ تظل العصابة منهم» رواه ياقوت في معجمه.

2 - «كيف أنتم إذا كان زمان الأمير فيه كالأسد» رواه الدميري في حياة الحيوان.

3 - «لا تسبّوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان الأجر..»، رواه ابن الطقطيقي في كتابه الفخري.

* قولُه إن الروايات لا تتفق في ما إذا كان إبراهيم ابن النَّبيّ ﷺ ولداً لمارية القبطية أم ولداً لخديجة، غير صحيح. لأن كلّ الروايات تقول إنه ابن مارية، وإن كان علي بن حسين الرازي قد وهم وحسبه من أبناء خديجة فلا يعني ذلك اختلافاً في الروايات لأنها رواية واحدة شاذة، والشاذ لا يحتج به أمام الروايات الصحيحة.

* قول جولد تسيهر إنه بنشر الأحاديث التي تحث علىٰ طاعة أولياء الأمر والتسليم لهم وعدم الخروج عليهم ساد نوع من الهدوء بين عامة النَّاس حيث لم يعد يعنيهم من يتولىٰ زمام الأمر، وقد انعكس هذا في أبيات من الشعر استشهد بها علىٰ ذلك، فيه نظر.

وبالتأمّل في الأبيات التي استشهد بها علىٰ أن الأحاديث الموضوعة التي تدعو إلىٰ عدم الاكثرات بالحكومة قد فعلت فعلها في النَّاس يتبين لنا أنها لا تخدم غرضه، وإنْ بدت في ظاهرها تتفق مع ما ذهب إليه نتيجة لنظرة في تلك الأبيات بمعزل عن سياقها العام.

وكل ما يفهم منها أن الإعراض عن مناوأة الدولة لم يكن نتيجة لتلك الأحاديث، وإنما لأن العامة لا يعنيها من الحكام إلَّا من يشبع جوعتها، ويوفّر لها لقمة عيشها، وإذا تحقق ذلك لها فلن يضيرها من يجئ ومن يذهب. فقول أبي حرة مولىٰ الزبير:

مَاذا عَلَيْنَا ومَاذا كَان يَرْزَؤنَا　　أَيُّ المُلوكِ علىٰ من حَوْلِنا غَلبَا

أوّله:

إنَّ المَوالي أَمْسَتْ وَهي عَاتِبَةٌ　　علىٰ الخَلِيْفةِ تَشْكُو الجوعَ والحربَا

وأما قول عبد الرّحمٰن بن همام السلولي في بيعة يزيد بن معاوية:

فـإنْ تَـأتوا بَرَمْلَـة أَو بِهِنْـدٍ نبايعـها أمـير المؤمنيـنا

لا يفهم منه عدم الاكتراث، بل الازدراء والاحتقار ويشهد علىٰ هـذا ما جاء في القصيدة نفسها في قوله:

خـشينا الغـيظ حتـىٰ لـو شربنـا دمـاء بنـي أميـة مـا روينـا

وهو يريد متهكماً: لم يبق من عتوّ بني أمية إلّا أن يـأتوا لنـا بـأمراة نبايعها علىٰ الخلافة وهذا جليٌّ ظاهر.

والحال نفسه مع الشاعر عمرو بـن عبـد الملـك العـتري في بيتيـه اللـذين استشهد بهما جولد تسيهر. فهذا الشاعر لا يعنيه من يتولىٰ الإمامـة إذا صـفا لـه العيش وراق. مـن مجمـوع هـذا يتبـين لنـا فـساد فهـم جولـد تـسيهر، وسـوء استخدامه للنصوص.

* اتهامه عونَ بن عبد الله بن عتبة وكان مرجئاً بأنه لولا مـساعدته لبنـي أمية، ولولا مساعدةُ من كانوا علىٰ شاكلته، ما توطّـد للأمـويين الحكـم. وهـذا اتهام فاسد لأن عوناً هذا كان مع قوله بالإرجاء من الخارجين علىٰ الحجاج بـن يوسف، والحجاج مع الأمويين في زمن عمر بن عبد العزيز كما قال، فلن يكون له دور في توطيد دعائم الحكم الأموي لأنه قد استقر وقتئذ وتوطد.

* قوله إن حديث «لا يزني الزاني حين يزني وهو مـؤمن» الـذي أخرجـه مسلم حديث مناوئ للعلويين، ويعني بذلك أنه موضوع من موضوعات أهل السنة ودليل ذلك عنده الزيادة التي ألحقت بالحديث وهي: «ولا يغـل أحـدكم حين يغلو وهو مؤمن، وإياكم إياكم» ويقول جولدتسيهر: «ويـراد بـالغلوّ هنـا المبالغة في محبة وتقديس علي وآله حيث ذهب بعض المغالين إلىٰ درجة التأليه في محبته»، هو من أفسد ما رأيت. لأن الزيادة المذكورة لا تتعلق بـالغلو كـما يـزعم وإنما تتعلق بالغلول وهو الخيانة. ونص الزيادة كما في صحيح مسلم: «ولا يغل

أحدكم حين يغل وهو مؤمن» و(يَغُلّ) بفتح الياء، وضم الغين، وضم اللام مع تشديدها، وهو من مادة(غَلّ) لا من مادة (غلو).

والغلول هنا هو الخيانة، ويراد بها سرقة الغنيمة في الحرب.

وليس لجولد تسيهر عذر في هذه القراءة الفاسدة لأنَّـه يعتمـد علىٰ شرح النووي لصحيح مسلم كما قال في مقدمة كتابه، وقد ضبط النووي الفعل(يَغُلّ) كما بيّنا، فلم يبق إذن معنىٰ لصنيع جولد تسيهر إلَّا شيٌ واحدٌ وهو التحامل علىٰ النص للوصول به إلىٰ غاية في نفسه نعلمها، وفضلاً عن كل هذا لم يشاركه في فهمه هذا أحد لا مِن المغالين في حبّ علي وآله ولا مِن المعتدلين.

❁ تناقضه في هذا الفصل:

علىٰ الرَّغم من أن جولد تسيهر يزعم أن الأحاديث الموضوعة لمصلحة الأمويين أو في مناقب مؤسس الأسرة الأموية الأول معاوية بن أبي سفيان قد طمست في العصر العباسي كي لا يُسْأَل عن سر اختفائها، إلَّا أنه يناقض نفسه بما سبق له ذكره في الفصل الثاني [المبحث الرابع] من أن أحاديث فضائل معاوية ظلّت موجودة حتىٰ عصر المأمون، وقد سُئِلَ عنها النَّسائي عند دخوله إلىٰ دمشق سنة 302 هـ.

ومعنىٰ ذلك أن أحاديث فضائل معاوية لم تُطْمَس في الزّمن العَبّاسيّ وظلت موضوعَ جَدَلٍ حتىٰ بلغت الجرأةُ بأهل الشام أن تعرضوا لهذا الإمام المحدِّث بالإهانة والضربِ لامتناعه عن تحديثهم بفضائل معاوية.

❁ تسرّعه في إصدار الأحكام وعدم تحريه الدقة:

يقول جولد تسيهر: «وإذ نجد سنن أبي داود تسترسل كثيراً في أبواب الفتن والملاحم والمهدي نرىٰ سنن الترمذي أكثر اعتدالاً..».

وقد يحسب القارئُ الكريمُ أن هذا الكلام صحيح، أو علىٰ الأقلّ هذا ما

قـد يظنـه للوهلـة الأولىٰ. والـصحيح أن قولـه هـذا يـدل عـلىٰ تهـور شـديد واستعجال ظاهر في إصدار الأحكام ودليل ذلك أنني أحصيت عدد أحاديـث أبواب الفتن والملاحم والمهدي في سنن أبي داود وعدد أحاديث كتاب الفتن في سنن الترمذي، فوجدتها في الأولىٰ واحداً وثمانين حديثاً مرفوعاً بحذف المكـرر وفي الثانية مائة وأحد عشر حديثاً. أي أنّ أحاديثَ أبي داود أقـلُّ مـن أحاديـث الترمذي خلاف ما ذهب إليه جولد تسيهر. ولعل الوهم جاءه من أحد أمرين:

إمّا أنه نظر إلىٰ أحاديث أبي داود من جهة الحجم فظـن أنهـا أكثـر عـدداً لضخامة عدد صفحات تلك الأبواب، أو لأنه لم يفرّق بين ما هو موقوف عـلىٰ الصحابة وبين ما هو مرفوعٌ إلىٰ النَّبيّ ﷺ، فجمع كليهما وضمّ إليها الأحاديـث المكرّرة فاستنتج أن عدد أحاديث أبي داود تلك أكثـر مـن أحاديـث الترمـذي. وهو في كلتا الحالتين ملوم، وذلك علامة علىٰ تعجله وعدم تريثه.

(2)

يرىٰ جولد تسيهر أن المـسلمين ينقـسمون في مـوقفهم مـن الأمـويين إلىٰ ثلاث طوائف: طائفة لا تعترف بهم مطلقاً، وتعتبرهم مغتـصبين للحكـم غـير خليقين به، وهم العلويون أو الشيعة كما عرفوا فـيما بعـد. وطائفـة لا تـرىٰ مـا يدعو إلىٰ الخروج عليهم ما دام لم يصدر عنهم ما يوجـب الكفـرَ، وأن أفعـالهم القبيحة لا تخرجهم عن دائرة الإيمان، وهؤلاء المرجئة.

وطائفة كان لها دورٌ كبـير في المنـع مـن الخـروج علـيهم وذلـك بنـشرهم أحاديثَ تدعو إلىٰ طاعة ولاة الأمر، وإلىٰ اجتناب فتن الخروج عليهم. وهـؤلاء هم الفقهاء والمحدثون.

ونحن في هذا المقام سنناقش جولد تسيهر في فهمه للإرجاء، وكيـف أن فـساد فهمه له أدىٰ به إلىٰ نتائج مضطربة، وأما الكلام عن الطائفة الثالثة فنتركه إلىٰ حين.

❁ **مناقشة راي جولد تسيهر في الإرجاء وما ترتب عليه من فساد:**

المرجئة عند جولد تسهير هم أولئك الذين: «لا يرون في رفض الأمـويين للأحكام الشرعية سبباً كافياً لرفض طاعتهم أو لنعتهم بالكفر ولعنهم. ويكفي في نظرهم لكي يكونوا مؤمنين حقيقيين أن يقـرّوا بالإسـلام جملـةً،ولم يـسألوا كثيراً عن السلوك الفعلي».

والإرجاء يعني عنده: «رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخـصومهم». وهكذا «فإنّ المرجئة تشكّل حزباً موالياً للدولة ومُعادياً للثـائرين...»، ويقـول أيضاً: «كان المرجئة نقيضاً طبيعياً للشيعة»، ويقول: «ومن المحتمل إلىٰ حدٍّ بعيد أنَّ أصْلَ فرقة المرجئة البحثُ في موضوع الـولاء للحكـم الأمـوي». والنتيجـة هي: «أن أئمة الفقه الاتقيـاء كـانوا ينتمـون إلىٰ المرجئـة». ومناقـشتُة هنـا مـن وجهين: من جهة فهمه للإرجاء، ومن جهة المغزىٰ الذي كان يرمي إليه.

* **أقسام الإرجاء:**

1 - الإرجاء بمعنـي التـأخير. والمقـصود منـه تفـويضُ أمـرِ المتنـازعين مـن الصّحابةِ إلىٰ الله ليحكمَ فيهم فيما شجر بينهم، وعدمُ الخوض في نـزاعهم لأن الفريقين كليهما يرىٰ أنه علىٰ حق. وهذا هـو المعنـىٰ الأول للإرجـاء، وهو المعنىٰ الذي كان سائداً منذ خلافة عـثمان ﷺ وحتـىٰ نهايـة الخلافـة الأموية. وعلىٰ هذا كانت جماعةٌ كبيرةٌ من الصحابة والتابعين، وهو إرجاءٌ حسنٌ محمودٌ.

وخير وصف للإرجاء قول الشاعر ثابـت قطنـة وهـو مـن فرسـان بنـي أميةوكان في جيش يزيد بن المهلب، وهو من المرجئة:

نرجي الأمـورَ إذا كانـت مُـشبّهةً ... ونصدق القول فيمن جار أو عندا

المـسلمون عـلىٰ الإسـلام كلهـم ... والمشركون استووا في دينهم قِدَدا

ولا أرىٰ أنّ ذنباً بالغٌ أحداً　　من النَّاس شِرْكاً إذا ما وحّدوا الصمدا

كل الخوارج مُخْطِئٍ في مقالته　　ولو تَعَبّد فيها قال واجتهدا

أمّا عليٌ وعثمانُ فإنهما　　عبدانِ لم يُشْرِكا بالله مُنْذ عَبَدا

وكان بينهما شَغَبٌ وقد شَهِدَا　　شقّ العصا وبعين الله ما شهدا

يجزي علياً وعثمان بسعيهما　　ولست أدري بحق آية وردا

وهذا المعنىٰ هو الذي يُفْهَمُ من قول السيد الحميري الذي استشهد به جولدتسيهر لا كما فهمه هو منه، ويشهد علىٰ ذلك ما جاء في القصيدة نفسها، وفيها:

أَيُرْجىٰ عليٌّ إمامُ الهدىٰ　　وعثمانُ ما أعْنَدَ المرجيان

ويُرْجىٰ ابنُ حربٍ وأشياعُه　　وهوج الخوارج بالنهروان

وهذا يعني بوضوح معاتبته للقائلين بالإرجاء حيث لا معنىٰ للإرجاء في نظره لأنَّ صَاحبَ الحق هو عليٌّ فلا يصحّ لذلك أن يُرْجَأ أمره وعثمان ومعاوية والخوارج إلىٰ يوم القيامة ليحكم الله فيهم بعدله إن شاء غفر لهم وإن شاء عذبهم.

وهذا المعنىٰ كما يلاحظ القارئ بعيد جداً عما ذهب إليه جولد تسيهر، فليس الإرجاءُ مساندةَ الأمويين والانتصار لهم كما يزعم ولكنه الحيدة والتوقف عن نصرة أحد الطرفين:

2 - الإرجاء بمعنىٰ تأخير عليّ في المنزلة وتقديم أبي بكر وعمر وعثمان عليه، وهذا هو الذي يفهم من الأبيات الأخرىٰ التي استشهد بها علىٰ فهمه الفاسد، وبقية الأبيات توضح ذلك. يقول محارب بن دثار الذهلي:

يعيب عَلَيّ أقوام سفاهاً　　بأن أرجو أبا حسن عليّا

وإرجائي أبا حسن صوابٌ　　عن العُمَرَين بَرّاً أو شقياً

فإن قدمتُ قوماً قال قومٌ　　أسأتَ وكنتَ كذاباً رديّا

فلــيس عَــلَيّ في الإرجــاء بــأسٌ ولا لــبس ولــست أخــاف شــيّا

فها أنت ترىٰ يرحمك الله ما أبعد مرادَ الشاعر عن فهم جولدتسيهر!

الإرجاء بمعنىٰ تأخير العمل والإيمان طائفتان:

3 - طائفة تقول إنه اعتقاد وقول وعمل.

وهذه الطائفة ترىٰ العمل جزءاً من الإيمان لا ينفصل عنه، والتارك للعمل كافرٌ وذلك قول الخوارج، أو هو في منزلة بين المنزلتين وذلك قول المعتزلة أو هو فاسق وذلك قول أهل السنة وأصحاب الحديث.

وطائفة تقول إنّ العملَ ليس جزءاً من الإيمان، بمعنىٰ أنه ليس ركناً من أركانه ينهدم لفقدانه. وهؤلاء ينقسمون إلىٰ فريقين:

* فريق لا يرىٰ العمل جزءاً من الإيمان، وتركه لا يخرج صاحبه عنه وأنَّ فعله الطاعات لا ينفعه وإتيانه المعاصي لا يضره، وهؤلاء هم مرجئة أهل البدعة.

* وفريق لا يرىٰ العمل جزءاً من الإيمان، ولكنه من مكملاته، فإذا ترك المؤمن العمل فإنه يفسق بتركه، وأنَّ فِعْلَ الطاعات منفعةٌ، وإتيانُ المعاصي مضرّةٌ، وهؤلاء هم مرجئة أهل السنة. وهذا الضرب من الإرجاء هو الذي اتهم به جماعة من أكابر الفقهاء وعلىٰ رأسهم أبي حنيفة وهو ليس بجارح كما حقّق ذلك جهابذة العلماء.

والاختلاف بين هذا الفريق ورأي أهل السنة في في مسألة الإيمان يكاد يكون اختلافاً لفظياً.

ومن هنا يتبيّن لنا فساد قول جولد تسيهر: «إن أئمة الفقه الأتقياء كانوا ينتمون إلىٰ المرجئة» إذ يوحي بأنّهم متهمون بالإرجاء البدعي المذموم، وهم علىٰ غير ذلك كما رأينا.

وأما من جهة المغزىٰ الذي يرمي إليه جولد تسيهر، فإنه غير خاف. فهو

لا يبتغي من وراء كل هذا اللغط، وهذا الجهد غير الموفّق في تتبع معنىٰ لفظة (الإرجاء) في أشعار العرب إلَّا شيئاً واحداً قد صرّح به في كلامه وهو اتهام علماء الإسلام بتأييد الحكومات الظالمة والحكام الجائرين، وذلك بادّعاء أنهم روّجوا لفكرة الإرجاء حتىٰ يقطعوا الطريق علىٰ المعارضين بحجّة أنّ الظلمَ من الكبائر، والكبائر لا تخرج صاحبها عن الإيمان، وبذلك لا يكون هنالك مبرر للخروج عليهم، مع نشر الأحاديث المخترعة التي تحث علىٰ الإذعان والتسليم. وهذا في غاية الفساد لأمور:

الأول: إذا سلّمنا له بصحة زعمه فإن ذلك يتفق مع مرجئة أهل البدعة الذين لا يرون العمل شيئاً سواء أكان خيراً أم شراً. ومرجئة الفقهاء ليسوا منهم.

الثاني: إن من مرجئة أهل السنة رجالاً فضلاء وعلماء أجلاء نهضوا في وجه الظلم وخرجوا علىٰ الحكومات الجائرة كسعيد بن جبير وأبي حنيفة، وكيف يتفق ذلك مع قولهم بالإرجاء.

يزعم جولدتسيهر أن الأحاديثُ التي تحضّ علىٰ طاعة أولياء الأمر وعدم الخروج عليهم هي من اختراع الفقهاء الذين يمثلون الوسط بين العلويين المعادين للسلطة وبين المرجئة أنصار النظام، فيقول:

«استطاع الفقهاءُ الأتقياء أن يتخلّصوا من هذه الحيرة الدينية بأحاديثهم... وكل تلك الأحاديث تتفق في مقاصدها وهو أن الحكومة وإن كانت جائرة تجب طاعتها، ويفوَّضُ أمرُ هَلاكِ حُكّامها إلىٰ الله». ثم ساق طائفة من الأحاديث تحثُّ علىٰ الطاعة وعدم الخوض في الفتن، بعضها صحيح وبعضها باطل.

ودعوىٰ هذا المستشرق أن أهلَ الحديث- أو الفقهاء كما يسميهم- قاموا بدور خطير في تثبيت أنظمة الحكم يردّها النقلُ والنّظَرُ.

فأما النقلُ: فإن هذه الأحاديث ـ وأعني الصحيحَ منها فحسب ـ وأغلبها

قد ورد في الصّحيحين اللذين هما أصح الكتب بعد كتاب الله يؤيدها القرآن ويؤكد عليها. قال تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء: 59]. ووجوب طاعة وليّ الأمر تكون بطاعته لله ورسوله. وقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗ ﴾ [الأنفال: 25]. وقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِ ﴾ [البقرة: 191]. وكون الفتنة أشدَّ من القتل لأنّ شرورَها لا تنقطع كالنار لا تُبقي علىٰ شيء، ولا يكاد يَسْلَمُ من هولها أحدٌ. وهذا يدلُّ أيضاً علىٰ أن تلك الأحاديث التي تحضُّ علىٰ الطاعة واجتناب الفتن سبقت الخلافات والنزاع علىٰ الحكم. اللَّهمَ إلَّا إذا زعم جولدتسيهر أن هذه الآيات الكريمة هي أيضاً مخترعة !.

وأما النظرُ: فإنّه يُكَذّبُ هذا الادعّاءَ، لأن اجتماعَ الفقهاء أو أهلِ الحديث أو جميعهم علىٰ وضع هذه المبادئ كما يسميها جولد تسيهر لا يمكن أن يتحَقّقَ، واتفاقُهم علىٰ

الكذب علىٰ رسول الله ﷺ لا يتأتّىٰ. ففي زمنِ بني أميّة كان هنالك الكثير من الصحابة كأنس بن مالك (ت 93هـ)، وعبد الله بن عمر (ت 73هـ)، وعبد الله بن العباس (ت 87هـ)، وأبي هريرة (ت 59هـ)، وأبي إمامة الباهلي (ت 81هـ)،والنعمان بن بشير(ت 64هـ)، وعبد الرّحمٰن بن أبي بكر (ت 60هـ)، وأبي الطفيل عامر بن واثلة (ت 102هـ).

وكان هنالك عدد كبير أيضاً من الفقهاء التابعين، أمثال: سعيد بن المسيب (ت 91 هـ) وعروة بن الزبير(ت 94هـ)، وخارجية بن زيد (ت 100هـ)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر(ت 101هـ) وسليمان بن يسار (ت 107هـ)، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود(ت 102 هـ) وهم الفقهاء السبعة المشهورون وأمثال: سالم بن عبد الله (ت 106 هـ)، والشعبي(ت

105هـ)، فَمَن مِن هؤلاء مُتّهَمٌ بوضع تلك الأحاديث في زمن بني أمية ؟

ولو افترضنا أنها وضعت زمن الخلافة العباسية فمَن مِن فقهائها متهم بذلك وقد كان فيها من أمثال: عطاء الخراساني(ت 135هـ)، وربيعة الرأي (ت 136هـ)، والأوزاعي (ت 157هـ)، وزفر بن هذيل (ت 158هـ)، ومحمد بن عبد الرّحمٰن بن أبي ليلىٰ(ت 148هـ)، وأئمة المذاهب الأربعة: أو حينفة، ومالك، والشافعي، وأحمد.

فهل يعقل أن يتفق أمثال هؤلاء جميعهم ـ وَهُم مَنْ هُمُ في الورع والعلم ـ علىٰ تثبيت نظام من الأنظمة ودعوة النَّاس إلىٰ مؤازرته والخضوع له ولو أدّىٰ بهم ذلك إلىٰ اختلاقِ الأحاديث لتأكيد هذه الدعوة وكأنهم شرذمة من المتآمرين؟

وإذا صحّ لغيرهم أن يفعلوا ذلك فهل يرضىٰ هؤلاء بذلك وهم يعلمون أنه خطر يهدّد الإسلام وأن السكوت عليه خيانة للمسلمين ؟

وكيف ترضىٰ الفرق الأخرىٰ التي تنازع نظام الحكم القائم بهذا الصنع وهي تعلم أنه دسّ واختلاق ؟ العقل يقول إنه لو أحسّ هؤلاء بأن تلك الأحاديث موضوعة لغرض تثبيت نظام الحكم الذي ينازعونه لشنّعوا عليهم بذلك أيّما تشنيع، ولشَهّروا بواضعيها أيّما تشهير.

ولكنّ هذا لم يوجد لأنّه لم يصح إلّا في ذهن جولد تسيهر.

وكيف فات جولدتسيهر أنّ عصر بني أمية وبني العباس لم يخلُ من علماء نقد الحديث، وهم علماء الجرح والتعديل أمثال: شعبة بن الحجاج (ت 159هـ)، وسفيان الثوري (ت 159 هـ)، وعبد الرّحمٰن بن مهدي (ت 198هـ)، ويحيىٰ بن سعيد القطّان (ت 198هـ)، وعامر بن شراحيل السقبي (ت 105هـ)، وابن سيرين (ت 110هـ)، والحسن البصري (ت 110هـ)، وطاووس (ت 106هـ)، وسعيد بن جبير (ت 95 هـ). كما أنّ في إشاعة هذه الأحاديث

النبوية الصحيحة مصلحة للناس قبل أن تكون فيها مصلحة للحكام لأنّه في أغلب الفتن لا يتأذّىٰ بويلاتها إلّا النّاس، ولا يبلغ الحكّامَ إلّا دخانُها.

وفي الفتن تختلط الأمور وتتداخل، فيدّعي كلُّ طرفٍ فيها أنه علىٰ حقٍّ وأنّ غيره علىٰ باطل، ومَنْ لم يتبين أيّ الأطراف علىٰ حق فالأوْلىٰ به أن يعتزل الفتنَ وهو الصواب.

كما أنّ هذا الدين جاء داعياً إلىٰ الاتحاد والتكتل، وبهذه الدعوة انتشر الإسلام وانتصر كما حذّر من الفُرْقَة والانقسام لأن هلاك المسلمين في تفرقهم شيعاً وأحزاباً.

والأحاديث النبوية التي تدعو إلىٰ اجتناب الفتن هي تدعو ضمناً إلىٰ التآزر والاعتصام بالجماعة وهذا يتفق كلياً مع الحقيقة القرآنية التي ذكرناها والمتمثلة في قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ [آل عمران: 103]، وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ﴾ [الأنعام: 159].

ثم ما بال هذا الرجل يعمد إلىٰ الأحاديث الصحيحة، ولا سيما أحاديث الصحيحين، فيوهنها ويعرض عن الأحاديث الموضوعة التي تتفق مع دعواه والتي لا ينكر المسلمون وجودها وقد ألّف في بيانها المسلمون المجلدات الطِّول لكي لا يقع أحدٌ في شرّها؟

الواضح أنه أعرض عن هذه الموضوعات لأنها ليست مما يعينه ولا إربَ له فيها، لأنه يدري أنه مسبوق إلىٰ معرفتها مع اشتهار أمرها بين المسلمين، ولكنه يرمي من وراء صنعه هذا الطعن في الأحاديث الصحيحة عموماً والتشكيك في صِحّة أحاديث الصحيحين خصوصاً، هذين الكتابين اللذين تلقتهما الأمّة بالقبول، وحتىٰ إذا استطاع أن يُدْخِلَ في رُوْعِ قارئه الشكَّ في

الصحيحين سَهُلَ عليه أمرُ الطعن في الأحاديث الصحيحة الواردة في كتب السنة الأخرىٰ كسنن الترمذي وأبي داود والنسائي وابن ماجه.

ويبقي أخيراً سؤالٌ:

بماذا يفسر جولد تسيهر رواية أهل الحديث ـ أو الفقهاء كما يسميهم ـ لعددٍ من الأحاديث مثل: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»، ومثل: «من رأىٰ منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»، ومثل: «السمع والطاعة علىٰ المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يُؤمَر بمعصية، فإذا أُمِرَ بمعصية فلا سمع ولا طاعة» ؟.

فهؤلاء الذين رووا هذه الأحاديث هم أنفسُهم الذين رَووا تلك الأحاديث التي ينكرها، فكيف له الخروج من هذه الورطة التي أوقع نفسه فيها؟

(4)

اضطرابه في تحليل ظاهرة الأحاديث الموضوعة في مناقب الصحابة ومثالبهم

ذهب جولدتسيهر في دراسة الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة ومثالبهم مذهباً أَقلُّ ما يُنْعَتُ به الاضطراب. ففضلاً عن خلطه الأحاديثَ الموضوعةَ في المناقب مع الأحاديث الصحيحة لم يكلّف نفسَه عناءَ دراسة أسانيدها واحداً واحداً لمعرفة أحوالِ المتهمين بها وانتماءاتهم الحزبية إن وُجِدَت، وما يلحقهم من مصلحةٍ شخصيّةٍ بوضعها واختلاقها، وفي أيّ عصرٍ بالضبط اخْتُلِقَ هذا الحديثُ أو ذاك لمعرفة هل هو متقدمٌ في الزمانِ أم متأخر مخافةَ الحكم علىٰ حديث موضوعٍ في ذم الأمويين بأنه من اختلاق العباسيين علىٰ الرَّغم من أنه متأخر جداً عنهم أو متقدم عليهم.

والنظر في متن الحديث لا يكفي لأن تأويلَ الخبر أو رَدّة لمجرد عدم اتفاقه

مع القارئ لا يتفق مع أصول العلم في شيء، ناهيك بأن النقد الـداخلي للـنص ليست له قواعد معتبرة ومنضبطة يمكن الرجوع إليها عند الاخـتلاف. ثـم إن النقد الداخلي أو الباطني من الأمور الظنيّة التي لا يتفق فيهـا اثنـان غالبـاً فـلا تكون مُلْزِمَةً إلَّا إذا حفّتها القرائنُ وشَهِدَتْ لها الدلائلُ. لذلك فإن مجاراة الظن والافتراضات الواهية توقع صاحبَها في الخطأ لا محالة.

ومن هنا وقع جولدتسيهر في التعميمات الفاسدة التي جَرّتْهُ إليها ظنونُـه، فَحَسِبَ أن كلَّ حديث جاء في مدح زيد أو ذّمه هو من وضع عمـرو لمـا بيـنهما من خصومة، وهذا غير لازمٍ كما هو معروف، بل هو موطن الزلل. ويشبه ذلك ما نراه في التحقيقات الجنائية. فإذا كان المحقق نبيهاً وبارعاً وضع نُـصْبَ عينـه كلَّ الفروض المحتملة، المتعلقة بدوافع الجُرْمِ، ويستوي في ذلـك عنـده الأبعـد من الجرم بالأدنىٰ منه حتىٰ تتظافر الأدلة علىٰ خلاف ذلـك. فاتهـام فـلان مـن النَّاس بالجرم لمجرد أنـه لم يكـن عـلىٰ وفـاق مـع المجنـي عليـه، أو لأنـه صَرحّ بمعاداته والنيل منه علىٰ مسمع من النَّاس بينما الجاني الحقيقـي غـيره يـدل عـلىٰ تقصير وعدم تريث. وكم أظهرت نتائجُ التحقيقات خـلافَ مـا ظهـر للنـاس وساقت للمحكمة مَنْ لم تكن تدور حوله أدنىٰ شبهة!.

وبين هذا الذي سقناه وبين ما جرىٰ من خصومة بين الأمويين العباسـيين شَبَهٌ كبير. وليس من السهولة بمكان الجزم بأن ما قيل في ذم الأمـويين أو مـدح العباسيين هو من وضع العباسيين، وإن كان ذلك محتملاً. إلَّا أنه يظلّ ظنّـاً ولا يتجاوزه إلىٰ اليقين مالم تتوافر الشواهد علىٰ ذلك كما قلنا آنفاً.

وفات جولدتسيهر أهم ما يجب أن يلتفت إليه، وهو أنَّ دواعـي الكـذب تنحصر في الأحوال التالية:

1- الكذب للمصلحة الذاتية: وهذا يكون طلباً للمنفعة، أو لنـصرة مـذهب

كما يفعل الزنادقة.

2- الكذب لمصلحة الغير: وهذا يكون إمّا لحماقة أو لأن مصلحة الغير في الظاهر هي مصلحة ذاتية في الباطن.

3- الكذب حسبةً: كما يفعل بعض جهلة المتصوفة طلباً للأجر وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

4- الكذب عادة: وهو أن يجري الكذب علىٰ لسان المرء فلا يملك له دفعاً، فيألفه بفعل العادة.

والأحاديث المكذوبة سواء أكانت في المناقب أم المثالب لا تخرج في العموم عن هذه، ولذلك كان من الواجب علىٰ جولد تسيهر أن يطرحَ أمامه كلَّ المتهمين بتلك الأحاديث، وأن يضم كل مجموعة تنتمي إلىٰ حالة واحدة من الأحوال المذكورة إلىٰ بعضها، لينتهي في الخاتمة بأربع قوائم من الكذابين تختلف عن بعضها في دوافعها إلىٰ الكذب. وقد يكون هذا الأمر صعباً، إن لم يكن مستحيلاً.

فلو فتحنا أشهر كتاب في الموضوعات وهو لابن الجوزي، وقد دفعنا إلىٰ اختياره دون غيره أمور ثلاثة:

الأوّل: أنّ كلّ من كتبوا بعده في الأحاديث الموضوعة هم عيال عليه، وتبع له، ولم يخالفوه إلَّا قليلاً.

الثاني: سوقه أسانيد الحديث من طرقه المختلفة، بينما يكتفي غيره بذكر الحديث مجرّداً من إسناده.

الثالث: ذكره علّةَ الحديث وآفته.

لوجدنا مثلاً، أن عدد الأحاديث الموضوعة في فضائل معاوية ستة، والتي في ذمّه ثلاثة، والأحاديث الموضوعة في فضائل العبّاس خمسة، والموضوعة في ذمّ بني العباس ثلاثة، والموضوعة في فضائل علي تسعة وخمسون، والموضوعة

في فضل عثمان ستة، والتي في ذمّه اثنان.

وباستثناء الأحاديث الموضوعة في عليّ وعددها كبير جداً قياساً بما قيل في غيره، وجُلّها من وضع الرافضة وهؤلاء لا يتحرجون من الكذب، فإنّ الأحاديثَ الموضوعة في مناقب الصّحابة الآخرين ومثالبهم في أسانيدها مَن هو مّتهم بالزندقة، ومَنْ هو متّهَمٌ بالكذب، ومَنْ هو موصوف بالجهالة، ومن هو منعوت بالوهم والاختلاط، وتشقُّ معرفةُ ما إذا كان لبعضهم أيّ انتماء سياسي.

ومِنْ هنا يتضحُ لنا فسادُ قوله إنّ: «التّحيز للأسرة العباسية يتضح من ورود ذكر العباس في هذا الخبر والأقوال الأخرىٰ المروية [التي ذكرها في المبحث الخامس] بشكل مثير».

وفضلاً عن ذلك فإن الخبرَ الذي أشار إليه وهو قوله ﷺ: «من آذىٰ عمّي فقد آذاني فإنما عمّ الرجل صنو أبيه» لا يصحّ أن يُقْرَنَ بالأقوال الأخرىٰ التي أحال عليها وهي أشعار قيلت في العباسيين وكأنهما من الجنس نفسه، إذ ليس من مقصود كتابه الطعن في الأشعار التي قيلت في مدح الخلفاء العباسيين، بل الاستخفاف بالأحاديث النبوية التي يُشْتَمُّ منها رائحةُ التحيّزِ والتّعصب ورميها بالوضع ولو كانت صحيحةً. غير أن جولدتسيهر اعتاد هذا الأسلوب في أكثر من موضع من كتابه هذا حيث يردّ القارئَ إلىٰ مواطن سابقة من كتابه بحجة أنه قد ساق هناك أمثلةً علىٰ ما ذكر، والجميع يعضد بعضه البعض، وإذا رجع القارئ إلىٰ المواطن المذكورة لا يجد إلّا الشواهدَ الهزيلةَ من أقوالٍ وأشعار ونحو ذلك، هذا إذا لم يكن الكلام في الموضعين متناقضاً كما رأينا مثالاً علىٰ ذلك في أول هذه التعليقات (رقم 1 ـ تناقضه في هذا الفصل). ومن مجازفاته في هذا المقام قوله: «ولكن الأمر المؤكد هو سعي العباسيين الحثيث لنشر مثل هذه الأحاديث». فانظر ـ وفّقك الله ـ كيف صار الظنُّ عنده أمْراً مؤكداً ! وهو لم يأت علىٰ ذلك بأدنىٰ برهان يطمئن إليه القلب.

وقد قمت بعملية إحصاء لعدد الأحاديث الواردة في مناقب بعض الصحابة في الكتب الستة المشهورة فاكتشفت شيئاً يكذّب مزاعم جولد تسيهر، وهو أن عدد الأحاديث الواردة في مناقب العباس وابنه عبد الله قليلة جداً ولا تقاس بمناقب الخلفاء الأربعة، وكان أولىٰ أن تكون أكثر من ذلك بكثير حسب نظرية جولد تسيهر، التي يكذبها الواقع لا سيّما وأن هذه الكتب الستة ألّفت جميعها في العصر العباسي.

وها هي ذي قائمة بعدد تلك الأحاديث:

	البخاري	مسلم	أبو داود	الترمذي	ابن ماجه	النسائي
مناقب أبي بكر	5					
مناقب عمر	7	5	1	7	3	1
مناقب عثمان	2	1	-	7	5	-
مناقب علي	4	4	1	19	5	-
مناقب الحسن والحسين	-	1	1	10	4	1
مناقب جعفر	1	-	-	2	-	-
مناقب العباس	1	-	-	3	2	-
مناقب عبد الله بن العباس	1	1	-	1	1	-
مناقب معاوية	1	-	-	1	-	-
مناقب أبي بكر وعمر	4	3	-	11	7	-
مناقب أبي بكر وعمر وعثمان	2	1	3	2	-	-
مناقب الأربعة	-	-	-	1	-	-

وهذه من غير الأحاديث المكرّرة والموقوفة، وبعضها مردود بالانقطاع أو ضعف الراوي أو بالتفرد أو الغرابة.

وأمّا طعنه في حديث الاستسقاء بالعباس ونعته بأنه خرافة، فلا يسلم له فضلاً عن أنه لم يخبرنا بالمنهج الذي سلكه في ذلك. وخبر الاستسقاء بالعباس ليس حديثاً نبوياً ولكنه خبر يحكي واقعةً تاريخيةً حدثت زمن خلافة عمر.

ولا أظن أن جولد تسيهر ينفي صحةَ هذا الخبر من جهة سنده، لأنه صحيحٌ سنداً، وقد أخرجه البخاري في صحيحه، ولعله يردّه من جهة متنه لتعارضه مع العقل. وحتىٰ هذا استبعده لأن هذه المسألة تتعلق بالعقيدة، وللمسلمين صلاة خاصة تعرف الاستسقاء، ولم يعرف عن جولد تسيهر أنه مفكر ماديّ لا يؤمن إلَّا بالمحسوسات وينكر الغيبيات، بل علىٰ عكس من ذلك فهو صاحب عقيدة، وعقيدته اليهودية، وهي عقيدة شأنها شأن العقائد السماوية الأخرىٰ. ولم نسمع قط أن جولد تسيهر قد تخلّىٰ عن عقيدته [1]، وقد علمنا في موطن سابق من ترجمته أنه كان يهودياً مخلصاً ليهوديته وقد سلخ في خدمتها عمرا طويلاً إلىٰ جانب اهتمامه بالمشرقيات. لذلك فإنه إذا أراد بقوله إنّ خبر الاستسقاء خرافة بمعنىٰ أن المطر لا ينهمر بمجرد رفع الأيدي إلىٰ السماء كان متناقضاً مع أصل عقيدته التي ينافح عنها والتي تعجّ بمثل هذه العبادات والغيبيات من قبيل يوم التكفير وما شابهه. فلا يبقي إذن إلَّا أنه يعني عدم التصديق بوقوع الحادثة المذكورة من ناحية تاريخية واعتبارها محض خرافة، وفاته أن مجرّد ورودها في الأخبار يخرجها عن كونها خرافة، ويجعل لها نصيباً من الواقع، وحسبه أن هذا الخبر رواه من غير أهل الحديث جماعةٌ من الإخباريين من أمثال: ابن سعد كاتب الواقدي في طبقاته، والزبير بن بكار في الأنساب كما ذكر ذلك الحافظ ابن حجر في الفتح، وهو يعني بذلك كتاب (نسب قريش).

(1) كنت قد كتبت هذا الفصل منذ سنين بعيدة قبل أن أقف علىٰ مذكرات جولدتسيهر ويومياته الشرقية التي ظهرت فيها إشارات قد يفهم منها أن جولدتسيهر قد اهتدىٰ إلىٰ الإسلام ولم يعلن ذلك مخافة التبعات المترتبة علىٰ ذلك، والله أعلم.

وإني لأعجب من صنع جولد تسيهر هذا إذ كان له في الأحاديث الموضوعة في العباس غِنىٰ، ولكنه حَسِبَ أنه قد شفىٰ بذلك واستشفىٰ فخانه الحظّ، فكان حاله كحال سهل بن بشر الأحمق إذ شتم رجلاً فردّ عليه، فقام يعدو خلفه فوقعت عمامته فأخذ سهل يعضها ويخرقها ويقول: اشتفيت والله، ثم عاد إلىٰ مكانه.

(5)

فساد زعمه أن العباس بن عبد المطلب حارب النَّبيّ زمناً طويلاً

يقول جولد تسيهر: «وفي هذه الروايات أحيط العباس بهالة من القداسة علىٰ الرَّغم من أنه قاوم دعوة النَّبيّ زمناً طويلاً»، وقد أخطأ هنا مرتين:

الأولىٰ: عندما أحال القارئ علىٰ صحيح البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إلٰـه إلَّا الله) موهماً إياه بأنّ ثمة دليلاً علىٰ قوله في الموضوع المشار إليه من صحيح البخاري. بينما الكلام في صحيح البخاري عن أبي طالب عم النَّبيّ ﷺ وقد حضرته الوفاة، وكان النَّبيّ ﷺ يرجو إسلامه ولكنه مات علىٰ دين عبد المطلب، وليس في الخبر ما يتعلّق بالعباس.

الثانية: عندما اتهم العباس بن عبد المطلب بمقاومة الدعوة، وهو ما تكذّبه كتب السيرة، وفساد ذلك من وجوه:

1- حضوره مع ابن أخيه ﷺ إلىٰ الشِعْب، وهو يومئذ علىٰ دين قومه ليأخذ له المواثيق من الأوس والخزرج في بيعة العقبة، وتكلم فيهم كلاماً حسناً ذكره ابن هشام في سيرته (2/ 84).

2- قصته مع رؤيا عاتكة، وتبشيره النَّاس بها علىٰ أن يكتموا أمرها لما

فيها من بشارة بنصرة الدعوة، وكان ذلك قبل أن يسلم.

3- لم يخرج العباس إلَّا مرة واحدة في جيش قريش بوقعة بدر وكان الرسول ﷺ قد طلب من أصحابه ألاّ يقتلوا العباس إذا لقوه لخروجه مكرهاً. ابن هشام (2/ 281).

4- ثبوته يوم حنين مع نفر من المهاجرين وأهل البيت كما ذكر أصحاب السير [ابن سيّد النَّاس: عيون الأثر2/ 247].

فمن كانت هذه حاله، فليس من الإنصاف أن يقال في حقّه إنه قاوم الدعوة زمناً طويلاً، وقد شهدت الأخبارُ علىٰ أنه كان خيرَ ناصرٍ لابن أخيه، وخيرَ مؤيِّدٍ لدعوته، وإن لم يشهر إسلامه، وحسبه أنه أسلم، وغزا مع النَّبيّ ﷺ ومات علىٰ الإسلام.

وأخيراً، أليس هذا الكلام من جولد تسيهر تزييفاً للتاريخ ؟ وتطاولاً علىٰ الحقائق ؟

ردّ الفعل ضد الوضع في الحديث

(1)

بحث جولدتسيهر في الفصل الرابع من كتابه (دراسات محمدية) مسألة الوضع في الأحاديث وكيف اختلفت مواقف المسلمين في معالجتها.

وقد صدَّر فصله بعبارة تنسب إلىٰ عبد الله بن لهيعة[1] يقول فيها (ص):

«إن رجلا من أهل البدعة رجع عن بدعته كان يحذر من أخذ الحديث دون تثبت ويقول: إنا كنا إذا رأينا رأيا صيّرناه حديثا.. »

وأشار في الهامش إلىٰ رواية أخرىٰ جاء فيها أن الرجل شيخ من الخوارج. ويستنتج جولدتسيهر من هذه العبارة:

«أنَّ هذا الاعتراف يتفق مع الواقع حيث لا يكاد يخلو اتجاه في لتفكير الإسلامي ضده من حديث يعبر عنه.. ».

وهذا الكلام لا يصح علىٰ إطلاقه للأسباب الآتية:

* إن استنباط حكم بناء علىٰ عبارة يتلقفها الكاتب من هنا أو هناك فيه تمحّل وافتيات علىٰ الحقيقة. وهذه العبارة التي يحتج بها جولد تسيهر من هذا القبيل، وهي لا تخلو من المبالغة والتهويل شأنها شأن العبارات التي رويت عن بعض الوضّاع الذين شهدوا علىٰ أنفسهم بوضع عشرات الآلاف من

---

(1) عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمىٰ أبو عبد الرّحمٰن محدث الديار المصرية وقاضيها (ت 174هـ). انظر ترجمته عند الذهبيٰ: تذكرة الحفاظ 1: 237 ترجمة رقم 224، ابن حجر: تهذيب التهذيب 5: 373. ابن خلكان: وفيات الأعيان 3: 38، ابن تغرىٰ بردىٰ: النجوم الزاهرة 2: 77، ابن العماد: شذرات الذهب: 1: 283

الأحاديث[1]، وهو قدر لا يصدّقه العقل أو علىٰ الأقل لا يقبله بيسر. وأدنىٰ ما يواجه به هذا الكلام هو: أيّن اختفىٰ هذا العدد المهول من الموضوعات ؟ وهذه كتب الموضوعات بين أيّدينا، وقد صنّفها أصحابها في تقصي الموضوعات وتتبعها، لا تحوي عشر معشار هذه الأرقام[2] التي وردت لنا في أخبارٍ آحادٍ، وأكثرها لا سند لها. وما جاء مسنداً منها لا يخلو من انقطاع أو علّة. ولماذا حفظ لنا هذا القدر فقط بافتراض أن الباقي لم يؤبه له ؟

* الاستدلال بهذا الخبر المنسوب لابن لهيعة لا يصح من جهتين:

- من جهة صحة نسبته لابن لهيعة.
- من جهة ما يمكن أن يستنبط منه.
- أما من جهة صحّته فإنه قد رُوِيَ منسوباً لابن لهيعة، كما رُوِيَ منسوباً لغيره. وقد جاءت نسبته لابن لهيعة من عدة طرائق. منها طريقان عن أبي عبد الرّحمٰن عبد الله بن يزيد المقري كما في (الكفاية) للخطيب

---

(1) من هذا قول ابن أبىٰ العوجاء إنه وضع أربعة آلاف حديث يحرم فيها الحلال ويحلل فيها الحرام. انظر، الكناني: تنزيه الشريعة 1: 11، وقول أحمد بن صالح في محمد بن سعيد الشامىٰ المصلوب أنه وضع أربعة ألاف حديث. انظر، ابن حجر: تقريب التهذيب 2: 164، وقول حماد بن زيد: وضعت الزنادقة علىٰ رسول الله ﷺ أربعة عشر ألف حديث. انظر السيوطي: تدريب الراوي 1: 284، والصنعاني: توضيح الأفكار 1: 75.

(2) هذه الأرقام الواردة في عبارات بعض القوم مبالغ فيها لا ريب، ولا يشهد لها الواقع، وتدفعها الكتب المصنفة في الموضوعات. فجملة الأحاديث الموضوعة في (كتاب الشريعة المرفوعة في الأخبار الواهية الموضوعة) لابن عراق الكناني مثلا تبلغ نحو (2024) حديثا وهذه فيها أحاديث لم يتفق العلماء علىٰ نعتها بالوضع، وتبلغ جملة الأحاديث الموضوعة في كتاب (كشف الخفاء ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث علىٰ ألسنة النَّاس) للعجلونىٰ نحو (3281) حديثا، وهذه فيها الضعيف والحسن. وإذا علمنا أن عدد الوضاعين كما جاء في الثبت الذي أورده ابن عراق في أول كتابه مرتبين علىٰ حروف المعجم يبلغ نحو (1258) رجلا متهما بالوضع، يكون متوسط نصيب كل راو من هؤلاء حديثين فقط من مجموع الأحاديث الموضوعة بل أقل من ذلك.

(ص123). جاء في إحداها أنّ صاحبَ المقالة رجلٌ من أهلِ البدعة، وفي الثانية أنه من الخوراج. والأولىٰ أسلم لأن الخوارج أبعد عن الكذب لأنهم يكفّرون بالكبيرة، والكذب من الكبائر[1]. والمبتدع صاحب المقالة يبدو أنه رافضي، وتشهد لذلك رواية ساقها ابن الجوزي في أوّل كتابه (الموضوعات الكبرىٰ) تنسب هذا الخبر إلىٰ حماد بن سلمة، وفيها عن عبد الله بن أبي أميّة قال: حدثني حماد بن سلمة قال:

«.. حدثني شيخ لهم – يعني الرافضة – قال: كنا إذا اجتمعنا استحسنّا شيئاً جعلناه حديثاً..»[2].

فمن الواضح إذن، أن هذا الخبر يتنازعه أكثر من شخص، مما يبعث الارتيابَ في صِحَّتِهِ لاسيما وأنه يُرْوَىٰ تارةً موصولاً إلىٰ ابن لهيعة وتارةً أخرىٰ موقوفاً علىٰ سليمان بن حرب[3].

وروىٰ ابن الجوزيّ[4] خبراً آخرَ بسنده عن ابن لهيعة قال:

«دخلت علىٰ شيخ وهو يبكي فقلت: ما يبكيك ؟ فقال: وضعت أربعمائة

---

(1) لم يثبت أن أحدا من الخوارج روىٰ حديثا موضوعا حتىٰ إن الإمام الذهبي وهو أحد أشهر أعلام الجرح والتعديل يقول في كتابه (المنتقىٰ من منهاج الاعتدال) وهو مختصر كتاب (منهاج السنة) لابن تيمية في نقض كلام الرافضة: «وكذب الرافضة مما يضرب به المثل. ونحن نعلم أن الخوارج شرٌّ منكم، ومع هذا فما نقدر أن نرميهم بالكذب لأننا جربناهم فوجدناهم يتحرّون الصدق لهم وعليهم..» الذهبي: المنتقىٰ من منهاج الاعتدال ص 480. وقد أيّد هذا المذهب وانتصر له من المعاصرين مصطفي السباعي في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي) ص 82 فقال: «علىٰ أني أعود فأقول: إن المهم عندنا أن نلمس دليلا محسوسا يدل علىٰ أنهم وضعوا الحديث، وهذا ما لم أعثر عليه حتىٰ الآن، كيف وقد قال ابن داود: ليس في أهل الأهواء أصحّ حديثا من الخوارج. »

(2) ابن الجوزي: الموضوعات 1: 39

(3) ابن حبان: كتاب المجروحين 1: 82، ابن الجوزىٰ: المصدر السابق 1: 49

(4) المصدر السابق: الجزء والصفحة..

حديث أدخلتها بين النَّاس، ولا أدري كيف أصنع»

وهذا الخبر من ذلك الضرب، ولا تشتم منه رائحة الصّحة. وكيف يجوز لابن لهيعة تركه قبل أن يعلمَ منه تلك الأحاديث حتىٰ لا يقع فيها النَّاس ؟ ومن هو هذا الرجل ؟ وأيّن هو من قول الشافعيّ:

«إذا علم رجلٌ من محدث الكذبَ ما يسعه السكوت عنه»

وقد صار في حقه وهو من أهل العلم الذبُّ عن سنة المصطفىٰ ؟.

ومع أن روبسون Robson سلّم لجولدتسيهر ببعض ما يذهب إليه هنا إلَّا أنه لم يسلّم له بهذه الحكاية التي افتتح بها جولدتسيهر هذا الفصل وقال:

«اخترعت الأحاديث إذن لتأّييد الأحزاب المختلفة داخل الدولة. فمثلا تحدثنا قصّة أنّ خارجياً رجع عن بدعته اعترف بأن الخوارج كلما أحبّوا رأيًا لهم جعلوه حديثاً. وهذه واحدة من تلك القصص الغامضة والمجهولة التي يمكن أن تكون نفسها موضوعة، ولكن يجب علىٰ المرء أن يتمعّن فقط في كتب الحديث ليدرك أن الخوارج لم يعرفوا بما نسب إليهم هنا من الوضع»[1].

- وأما من جهة ما يستنتج منه فإنه من المعلوم أنه لا يصحّ استخراج حكمٍ من خبرٍ فَرْدٍ لا نعرف أصحيحٌ هو أم باطلٌ، ثم نجعل ذلك الحكمَ قاعدةً لا يرقىٰ إليها الشك، ثم نبني عليها بناء ضخماً ونوهم أنفسنا والآخرين بأنه بناء قويٌّ شامخٌ لا يتزعزع. وهذا لا ريبَ مما يتنافي مع أصول البحث والنظر.

وما ذهب إليه جولدتسيهر ذهب إليه أحمد أمين في فجر الإسلام فقال:

«وكذلك في الفقه فلا تكاد تجد فرعاً فقهياً إلَّا وحديث يؤيد هذا، وحديث يؤيد ذلك» [2].

---

(1) انظر Robson J. Muslim tradition: The Question of Authenticity Manchester Memoirs , Vol. x ciii (1951-52) No.7

(2) أحمد أمين: فجر الإسلام ص 162

واحتج لزعمه بما رواه ابن خلدون من أن أبا حنيفة لم يصحّ عنده إلَّا سبعة عشر حديثاً، مع أن ابن خلدون روىٰ ذلك بصيغة التمريض (يُقَال) التي تُشْعِرُ بالتضعيف علىٰ ما هو معروف عند علماء الرواية[1]

ودعوىٰ أنه لا تكاد مسألة، سواء في العقيدة أو الأحكام، تخلو من حديثٍ يؤيدها وحديثٍ آخرَ يؤيِّدُ خِلافها تحتاج إلىٰ إقامة الدليلِ عليها قبل رفعها، وذلك يستلزم علىٰ الأقل النظر في جميع المسائل العقدية والفقهية وجمع أدلتها من السنة، ثم الجزم بالدليل القاطع علىٰ أنها أدلة متعارضة، وهو ما لم يقم به جولدتسيهر ولا من حذا حذوه وبذا صارت دعواهم كقبض الريح.

(2)

انتهى جولدتسيهر إلى أن المسلمين سلكوا في مقاومة الوضع طرقاً ثلاثاً:

*** مواجهة الوضع بوضع مماثل، وهو موقف الصالحين.**

*** مواجهة الوضع بالاستخفاف بالحديث جملة، وهو موقف علماء الكلام وغيرهم**

*** مواجهة الوضع بمنهج نقديّ، وهو موقف علماء الحديث.**

وسوف نستعرض هنا ما ذهب إليه، والنتائج التي توصّل إليها من خلال المنهج الذي سلكه للوصول إلىٰ غايته، وسوف نرىٰ أنه يخلط حقاً بباطل مما يتعذّر معه، علىٰ من كان حظّه من هذا الضرب من المعرفة ضئيلاً، الاهتداءُ إلىٰ الحقيقة.

أولاً: مواجهة الوضع بوضع مماثل:

يزعم جولدتسيهر أن أوّلَ طريقةٍ وُوجِهَ بها الوَضْعُ هي اختراعُ أحاديثَ مُضَادّةٍ تحرّم الكذبَ وتلعن الكذابين، وتستنكر بشِدّةٍ اختلاقَ الأحاديث.

(1) راجع، السباعىٰ، مصطفىٰ: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص 195

وهذه الأحاديث هي:

1- «من كذب علي متعمّدا فليتبوأ مقعده من النار».

2- «سيكون في أمتي أناس يحدثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فأيّاكم وأيّاهم».

3- «يكون في آخر الزمان دجالون كذابون، يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فأيّاكم وأيّاهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم».

4- «إن الشيطان ليتمثّل في صورة الرجل فيأتي القوم فيحدثهم بالحديث من الكذب فيتفرقون. فيقول الرجل منهم سمعت رجلا أعرف وجهه ولا أدري ما اسمه يحدث».

5- «إن في البحر شياطينَ مسجونة أوثقها سليمان يوشك أن تخرج فتقرأ علىٰ النَّاس قرآنا».

6- «بحسب المرءِ من الكذبِ أن يحدّثَ بكل ما سمعَ».

7- «يحمل هذا العلمَ من كل خَلَفٍ عُدُولُه، ينفون عنه تحريفَ الغالين وتأويلَ الجاهلين».

❁ الكلام عن الحديث الأول

* حديث «من كذب علي ...» حديث متواتر، بل هو في أعلىٰ درجات التواتر ولو أدرك جولدتسيهر معنىٰ التواتر[1] لما ذَهَبَ إلىٰ رميه بالوضعِ، ولكنه غاب عنه ذلك المعنىٰ فنظر إليه كما ينظر إلىٰ أي خبرٍ من أخبارِ الآحاد. وهي جرأةٌ في النقدِ مذمومةٌ، لأن مُنْكِرَ التواتر عند تحققه يعرّضه إلىٰ التهمة في عقله، كمن ينفي وجودَ مدينةٍ اسمها مكةَ، أو بلدٍ

(1) التواتر في الاصطلاح هو: «نقل الخبر من طريق جماعة بحيث يستحيل تواطؤهم علىٰ الكذب، وأن يرووا عن مثلهم، وأن يكون مستند الرواية الحس» . وقد مرّ بنا تعريفه الفاسد للتواتر في الفصل الأول من كتابه، وقد رددناه عليه في تعليقاتنا هناك.

اسمه الصين وإن لم يزرهما. ثم إن المتواتر قطعي الثبوت، ويفيد العلم الضروري، وما كان هذا شأنه يَصْعُبُ إنْكَارُهُ وَرَدُّهُ. وحديث: «من كذب عليَّ» رواه عددٌ كبيرٌ من الصحابة[1]، وقد عدّهم واحداً واحداً عليٌّ بن محمد سلطان المشهور بالملاّ عليِّ القاري (ت 1014هـ)[2] في أول كتابه (الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة)، وكذا فعل قبله آخرون. والزعم أن هذا الحديث اختُلِقَ لمقاومةِ حركةِ الوَضْعِ المتزايدةِ في الأحاديث دعوىٰ عاريةٌ عن الدليلِ. والأعجبُ من ذلك إقراره وتسليمه بأن هذا الحديث قد رواه ثمانون صحابيا.

قوله في الهامش رقم 4:

«إنّ لفظة (متعمداً) ليست موجودة في بعض الروايات، ويحتمل أن حذفها قُصِدَ به حمايةُ النَّاس الذين نَشَرُوا الأحاديثَ الموضوعةَ، وردّدوها بِحُسْنِ نِيّةٍ ظناً منهم أنها صحيحةٌ. وهذا الافتراضُ كافٍ إلىٰ حدٍّ ما لإضافة هذه اللفظة».

فيه نظرٌ من أربعة وجوه:

الأول: يتعلق بعدم وجود لفظة (متعمداً) في بعض روايات الحديث.

الثاني: يتعلق بالقصد الذي حذفت من أجله أو أضيفت لفظة (متعمداً).

---

(1) قال ابن الصلاح في المقدمة ص 266 (المطبوعة مع التقييد والأيضاح للحافظ زين الدين العراقي): «...ذكر أبو بكر البزّار الحافظ الجليل في مسنده أنه رواه عن رسول الله ﷺ نحو من أربعين رجلا من الصحابة، وذكر بعض الحفاظ أنه رواه عنه ﷺ اثنان وستون نفساً من الصحابة وفيهم العشرة المشهود لهم بالجنة. قال (البزار): وليس في الدنيا حديث اجتمع علىٰ روأيته العشرة غيره.. »، وأوصله السيوطي في (الأزهار المتناثرة ص 4) إلىٰ اثنين وسبعين صحابياً. وعند ابن الجوزي في (الموضوعات ص 92) رواه واحد وستون صحابياً. راجع علي القاري: الأسرار المرفوعة ص 4-39.

(2) انظر ترجمته عند المحبي: خلاصة الأثر 3: 185، الشوكاني: البدر الطالع 1: 445

الثالث: انتقال هذا الكلام مع فساده إلىٰ غيره من المستشرقين والكتّاب المسلمين.

الرابع: تأثر جولدتسيهر في هذا الموضع بوليام ميور مؤلف (حياة محمد)

أمّا الوجه الأول فقد ثبت أن هذا الحديث قد بلغ درجة التواتر، وأكثر رواياته تضمنت لفظة (متعمداً)، وقليلة هي الروايات التي لم تتضمنها. وهذا لا يعني منهجياً إلَّا أحدَ أمرين: إما أنها مُدْرَجَةٌ، أو أنها زيادةٌ صحيحةٌ.

إمّا كونها مدرجةً فهذا ما لا سبيلَ إليه، لأنَّ المدْرَجَ في المتنِ وهو ما كانت فيه زيادة من الراوي ليست منه[1]، وهذا يصعب إثباته هنا – إن لم يستحل – لتعدد الروايات التي تضمنت هذه الزيادة. ولا يعقل أن يكونَ هناك تواطؤٌ علىٰ إدراجها. فلا يبقىٰ إذن إلَّا أنها زيادة صحيحة. وهذه الزيادة حتىٰ وإن لم تكن موجودة فإن العقل يقتضيها خلافاً لما زعم أبو ريّة[2] من منافاة ذلك للعقل لأن الكذب عنده (الإخبار بالشيء علىٰ خلاف ما هو عليه سواء أكان عمداً أم خطأً) وهو تعريفٌ غيرُ صحيحٍ للكذبِ، لأن الكذبَ هو الإخبارُ عن الشيء خلافاً لما هو عليه[3]، ولا يُسَمّىٰ كَذِباً إلَّا ما كان مُتَعَمَّدَاً، وأما ما كان علىٰ سبيلِ الغَلَطِ أو الخطأ فلا تثريبَ علىٰ صاحبه لأن ذلك مما يقع فيه النَّاس، وقد جاء القرآن مؤيدا ذلك فقال تعالىٰ: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى

---

(1) ويعرف الإدراج بعدة طرق: إما بورود الحديث في رواية أخرىٰ رجالها ثقات خالياً من هذه الزيادة، أو بالنص علىٰ ذلك من الراوي صاحب الزيادة، أو بنص من بعض الأئمة المطلعين، أو باستحالة كونها من كلام رسول الله ﷺ راجع السيوطي: تدريب الراوي 1: 268، نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث ص 442.

(2) محمود أبو رية: أضواء علىٰ السنة المحمدية ص 37

(3) جاء في كتاب الفروق في اللغة للعسكري (ص 35): «.. والكذب هو الخبر الذي يكون مخبره علىٰ خلاف ما هو عليه ويصحّ اعتقاد ذلك، ويعلم بطلانه استدلالا » ، راجع أيضاً، الجرجاني: التعريفات ص 210.

ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ ﴾[الأنعام: 21] وقوله تعـالىٰ: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [البقرة: 286]،وقـوله تعالىٰ: ﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَـٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾[الأحزاب: 5] ويتّضِحُ من ذلك أن الراويَ لا يلحقه الحرامُ متىٰ رویٰ الخبرَ وهو يظن أنه صحيحٌ مطابقٌ للواقعِ، وإن كان مخالفاً له في حقيقةِ الأمرِ. ولذا فإن لفظةَ (متعمداً) سواء أكانت في المتن أم أسْقِطَت منه فإن السِّياقَ يقتضيها.

وفضلاً عن ذلك فإن بعضَ الرواياتِ التي جاءت عـن بعـض الـصَّحابة وليس فيها هذه اللفظة قد جاءت من طرقٍ أخرىٰ وهي تتضمنها مثـل حـديثِ عبد الله بن الزبير قال:

«قلت للزبير بن العوام: ما لي لا أسمعك تحدث عـن رسـول الله ﷺ كما أسمع ابن مسعود، وفلاناً، وفلاناً ؟ قـال: أمـا إني لم أفارقـه منـذ أسلمت، ولكني سمعت منه كلمةً، يقول: «من كـذب عـلي متعمـداً فليتبوأ مقعده من النار».

فقد أخرجـه بغـير لفظـة (متعمـداً) البخـاريّ[1] عـن أبي الوليـد (وهـو هشام بن عبد الملك الطيالسي البصري) قال: حدثنا شعبة (وهو ابن الحجـاج) عن جامع بن شداد عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال: قلت للزبير..، وابن ماجه[2] بلفظة متعمداً عن غندر محمد بن جعفر، ثنا شعبة عن جـامع بـن شداد أبي صخرة عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه. وإذا اختلف النَّاس في حديث شعبة فكتاب غندر حكم بينهم كما قال ابن المبـارك[3]. وقـد ذكـر ابـن

(1) كتاب العلم، باب إثم من كذب علىٰ النبيّ ﷺ.

(2) المقدمة، باب التغليظ في تعمد الكذب علىٰ رسول الله ﷺ.

(3) انظر، ابن أبي حاتم: مقدمة الجرح والتعديل ص 271

خراش عن الفلاس قوله: «كان يحيىٰ وعبد الرّحمٰن ومعاذ وخالد وأصحابنا إذا اختلفوا في حديث شعبة رجعوا إلىٰ كتاب غندر فحكم عليهم»[1]. وقال العجلي: «غندر من أثبت النَّاس في حديث شعبة»[2]، وأخرجه بدون لفظة (متعمداً) الدارمي[3] عن عبد الله بن صالح حدثني الليث حدثني يزيد بن عبد الله عن عمرو بن عبد الله بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الزبير عن أبيه، وفي سنده عبد الله بن صالح كاتب الليث وفيه كلام[4].

وأخرجه أبو داود[5] بسندٍ صحيحٍ عن وبرة بن عبد الرّحمٰن عن عامر بن عبد الله بن الزبير، وفيه لفظة (متعمداً) وكذلك الإمام أحمد في مسنده (رقم 1416) في مسند الزبير بن العوام وفيه لفظة متعمداً بسنده: حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن جامع بن شداد عن عامر بن عبد الله ابن الزبير عن أبيه قال: (الحديث). وَرُوِيَ مثلُ لفظِ البخاريِّ من غير (متعمّداً) وأخرجه بلفظه أبو يعلىٰ في مسنده. وأخرجه ابن سعد في الطبقات[6]، والطحاوي في مشكل الآثار[7] وفيه: يزيد بن سنان ثنا أبو داود ووهب بن جرير قالا حدثنا شعبة أخبرني جامع بن شداد المحاربي سمعت عامر بن عبد الله بن الزبير يحدث عن أبيه، وذكر الحديث. وقال الطحاويُّ:

---

(1) ابن رجب: شرح علل الترمذي 2: 514

(2) المصدر السابق.

(3) مقدمة السنن، باب اتقاء الحديث عن النَّبيّ ﷺ.

(4) عبد الله بن صالح بن محمد بن مسلم الجهني، أبو صالح المصري، كاتب الليث صدوق كثير الغلط، ثبت في كتابه، وكانت فيه غفلة روىٰ له البخاري معلقاً. قال الذهبي في المغني في الضعفاء 1: 342: مكثر، صالح الحديث، له مناكير قال النسائي: ليس بثقة، وقال غيره: ضعيف. انظر أيضاً، ابن حجر: تقريب التهذيب 1: 423.

(5) كتاب العلم، باب التشديد في الكذب علىٰ رسول الله ﷺ.

(6) ابن سعد: الطبقات 3: 104 طبعة دار صادر.

(7) الطحاوي: مشكل الآثار 1: 167.

«زاد وهب في حديثه: والله ما قال ـ أيّ شعبة ـ متعمداً». وقول الطحاويّ هذا يرفع الإشكالَ الواردَ في حديثِ الدارقطني من أن الزبير قال في آخر حديثه: «والله ما قالَ ـ أيّ محمّد ﷺ ـ متعمداً، وأنتم تقولون متعمداً». وقد ذهب الأستاذ أحمد شاكر في تعليقه علىٰ المسند إلىٰ مثل هذا وَعَدّ عبارةَ «والله ما قال متعمداً وأنتم تقولون متعمِّدَاً» من كلامِ وهبِ بن جرير للذين رَوَوْا معه عن شعبةَ، أي أنّ وَهْباً يريد: والله ما قالَ شعبةُ.. إلخ. فنسبتها إلىٰ الزبير وَهْمٌ[1]. وقد وَقَعَ في الوهْمِ نفسِه ابنُ قتيبةَ في كتابه (مختلف الحديث)[2]. وفضلا عن ذلك فإن رواية وهب بن جرير عن شعبة لا تقدّم علىٰ رواية غندر عن شعبة عند اختلافهما علىٰ شعبة كما أوضحنا آنفا.

وأما الوجه الثاني، فإن ما ذهب إليه جولدتسيهر من أنّ حذف لفظة (متعمداً) من بعض الروايات أريد بها حماية النَّاس الذين نشروا الأحاديث الموضوعة، ورددوها بحسن نية ظناً منهم أنها صحيحةٌ، مذهبٌ عجيبٌ ولا يؤدّي مرادَه، لأنّ إضافة اللفظة لا حذفها هو الذي يخدمهم إذا كانوا لا يتعمدون ذلك، وأما إذا كانوا يتعمدون نشر الكذب فإن هذه الإضافة لا تقدّم لهم الحمايّة التي يزعمها جولدتسيهر.

وكنت شككت في ترجمة هذه العبارة عن الأصل الألماني، ولكن بالرجوع إلىٰ النص في لغته الألمانية وكذا في ترجمته الفرنسية تبين لى صحة الترجمة الإنجليزية، وإذا كان ثمة وهم فهو يعود إلىٰ المؤلف لا المترجمين.

وأما الوجه الثالث فإن هذا الكلام مع فساده وجد طريقه إلىٰ غيره من

---

(1) انظر أحمد شاكر: التعليقات علىٰ مسند أحمد

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص 40

المستشرقين مثل ج. هـ. ينبول J.H.Juynboll، والشيخ محمود أبو رية من المسلمين، حيث أفرد ينبول لحديث (من كذب عليّ) فصلاً طويلاً في كتابه (الأحاديث النبوية)[1]، أنكر فيه وجود التواتر وذهب إلىٰ أن لفظة (متعمداً) في الحديث مدرجة، وكذلك فعل محمود أبو رية في كتابه (أضواء علىٰ السنة المحمدية) وهو عين كلام جولدتسيهر، وقد كفانا مشقة الرد عليه صاحب (الأنوار الكاشفة)[2].

ومن هنا تأتىٰ خطورة أبحاث جولدتسيهر، فهو يبدأ بفكرة صغيرة تقوم إمّا علىٰ افتراضٍ أو شبهِ دليلٍ، ثم لا تلبث هذه الفكرة أن تنقلبَ عند غيره مبدأً قطعياً لا يرقىٰ إليه الشكُّ وذلك بأن يتمحّلَ له المؤيدون الأدِلّةَ من هنا وهناك، وفي أكثرِ الأحايين بعيداً عن المنهج العلمي.

وأما الوجه الرابع، فإن كلام جولدتسيهر في هذا المقام متأثر بأراء وليام ميور في كتابه (حياة محمد)، وإن ساق ذلك مساق النقد حيث يقول:

«وعزو هذا الحديث – يعني حديث من كذب عليَّ – إلىٰ الصحابة مثل عثمان لا يُثْبِتُ زَمَنَ الوَضْعِ بالقدر الذي تمنىٰ ميور أن يستنتجه منه».

ثم يحيل علىٰ موضع ذلك في كتاب وليام ميور (حياة محمد). ولا يتضح كلام جولدتسيهر هنا مالم نقف علىٰ كلام ميور برمته.

يقول ميور[3]:

«إن ضعف حكم عثمان وَلّدَ استياء وتآمراً من عليٍّ وشيعته. وبمقتل الخليفة العجوز حدث الانشقاق المحتوم في وحدة الدولة فتركها

---

(1) G.H. Juynboll , Muslim Tradition , PP 96-133

(2) راجع، اليماني: الأنوار الكاشفة ص 72 – 75.

(3) W. Muir , The Life Of Mahomet , PP XXX - -XXXVII, Introduction chapter 1. Volum I .

فريسةً للأحزاب المتصارعة من المتنافسين الجُدد علىٰ الخلافة. والنتيجة المباشرة لهذا الانقسام لم تكن متعارضة مع القيمة التاريخية للحديث وعلىٰ الرَّغم من أن كلَّ حزبٍ قد يستهويه تلوين أهوائه بنزعته الحزبية، إلَّا أنه يظل مدرِكاً أن نقداً معادياً سيعارضه. ومع أنه يوجد في كل جانب شاهدُ عيانٍ لأفعال النَّبيّ، إلَّا أن الجانبين كليهما يحترسان من تقديم ما يمكن أن يكون عرضةً للتشكيك، وقد يتوقان إلىٰ استنكار كلِّ قولٍ كاذبٍ من أقوال خصومهم وفضحه».

ثم ينتقل ميور في الهامش فيقول:

«ويبدو أن الحديث الآتي يشرح هذا الموقف:

يقول الخليفة عثمان ﷺ : «ليس لأحد أن يرويَ حديثاً عن النَّبيّ لم يُسْمَع في زمنِ أبي بكر وعمرَ. ولا يمنعني من رواية أحاديث النَّبيّ مع أنني أحد أكثر الصحابة حفظاً إلَّا أنني سمعت النَّبيّ يقول: كلّ من روىٰ عني مالم أقله فليتبوأ مقعده من النار». كاتب الواقدي 168. وهذا الحديث إذا وُجِدَ حقاً فإنه يقدّم تصريحاً واضحاً بأن الأحاديثَ الموضوعةَ قد انتشرت علىٰ أيّدي خصوم عثمان حتىٰ قبل مقتله لهزّ سلطته، وأن الخليفة البائس حاول أن يختبر العمل بتحريم رواية أحاديث لم تكن معروفة في خلافة سلفيه أبي بكر وعمر».

يجب أن لا يفوتنا قبل الشروع في بيان فساد ما ذهب إليه ميور ومن ثمّ جولدتسيهر أن نذكّر بأن كتاب ميور المشار إليه قد صدر سنة 1858 أيّ قبل نحو ثلاثين سنة من صدور (**دراسات محمدية**) لجولدتسيهر في عام 1890. وهذا يؤكد بلا ريب أن جولدتسيهر متأثر في هذا الموضع بأراء ميور مع محاولة تطويرها والبرهنة عليها بأساليب أخرىٰ. وردّنا علىٰ ميور يتلخّص فيما يلىٰ:

1- حديث عثمان الذي أشار إليه ميور ذكره ابن سعد في طبقاته[1] عن شيخه الواقديّ محمد بن عمر الأسلمي، قال: أخبرنا عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن محمود بن لبيد قال: «سمعت عثمان بن عفان على منبر يقول:» لا يحل لأحد يروي حديثاً لم يسمع به في عهد أبي بكر ولا عهد عمر، فإنه لم يمنعني أن أحدّثَ عن رسول الله ﷺ ألا أكونَ مِنْ أوعى أصحابه عنه، إلّا أني سمعته ﷺ يقول: «من قال عليَّ ما لم أقل فقد تبوّأ مقعده من النار»، وهذا لايفهم منه بداية تفشي الوضع كما ما فهم ميور، ولكنّ المراد منه التثبت في الرواية، وذلك ما فهمه أيضاً ابن سعد كاتب الواقدي راوي الخبر، وترجم له تحت عنوان (ذكر من كان يفتي بالمدينة). ومحصَّلُ الكلام أنّ عثمان ربما رأى مِن النَّاس مَن يتصدىٰ للفتوىٰ وهو ليس أهلاً لها، وليس له من أدواتها إلّا حفظ أحاديث عن النَّبيّ ﷺ، فكأنه أراد زجرهم عن ذلك، وهو يقول: إنه أوعىٰ أصحاب النَّبيّ وأعرف بأحاديثه لو أراد أن يروي ويفتي، ولكنه لم يفعل تورّعاً.

2- حديث (من كذب عليّ) لم يرد ذكره في الطبقات الكبرىٰ إلّا في موضعٍ واحدٍ في سيرة الزبير بن العوام وهو الحديث الذي ذكرناه في الوجه الأول.

حديث عثمان الذي أشار إليه ميور أخرجه بالسند نفسه البزار في مسنده (1: 497 رقم 369) وليس فيه قول عثمان «لا يحل لأحد يروي حديثاً لم يسمع به في عهد أبي بكر ولا عهد عمر» كما ترىٰ. وقال البزّار في آخره: «ولا نعلم سمع محمود بن لبيد، عن عثمان، وإن كان قديما». وبالسند نفسه ومن غير تلك العبارة أخرجه أحمد في مسنده (مسند عثمان بن عفان رقم 476)، والطحاوي في مشكل الآثار (1: 398).

ومن مجموع ما ذكرنا يتحقق أنه لا معنىٰ لما ذهب إليه ميور.

---

(1) ابن سعد: الطبقات 2: 337 (ذكر من كان يفتي بالمدينة)

❁ **الكلام عن الحديث الثاني:**

حديث «سيكون في أمتي أناس يحدثونكم مالم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإياهم» رواه مسلم في مقدمة صحيحه، ولفظه: «سيكون في آخر أمّتي..» من رواية أبي هريرة. وقد أخرجه الإمام أحمد في مسنده[1] وصححه أحمد شاكر في تعليقاته علىٰ المسند[2]. وفي رواية أحمد: «يحدثونكم ببدعٍ في الحديث ما لم تسمعوا.. «فهذا إذن حديثٌ صحيحُ الإسنادِ. وكان علىٰ جولدتسيهر أن يقيم الدليل علىٰ وضْعِه، ولمّا لم يفعل فلا يبقىٰ للكلام فيه معنىٰ.

❁ **الكلام عن الحديث الثالث:**

حديث «يكون في آخر الزّمان دجّالون كذّابون، يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، فإياكم وإياهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم».

أخرجه أيّضا الإمام مسلم في مقدمة صحيحه وينسحب عليه ما قلنا في الحديث الثاني.

❁ **الكلام عن الحديث الرابع:**

حديث: «إن الشيطانَ ليتمثل في صورة الرجل فيأتي القوم فيحدثهم بالحديث من الكذب، فيتفرقون، فيقول الرجل منهم: سمعت رجلا أعرف وجهه ولا أدري ما اسمه يحدّث». أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه موقوفاً علىٰ عبد الله بن مسعود، ولم يُرْفَع إلىٰ النَّبيّ ﷺ، وعلىٰ هذا فهو من كلام ابن مسعود وليس حديثاً عن النَّبيّ ﷺ.

❁ **الكلام عن الحديث الخامس:**

حديث: «إنّ في البحر شياطينَ مسجونة أوثقها سليمان يوشك أن تخرجَ

---

(1) ابن حنبل: المسند 2/ 349. الفتح الرباني 1/ 178.

(2) طبعة أحمد شاكر. جزء 15 حديث رقم 8580، 8250 (حقق التخريج)

فتقرأ علىٰ النَّاس قرآناً» أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه موقوفاً علىٰ عبد الله بن عمرو بن العاص ورواه الدارمي (باب الحديث عن الثقات) موقوفاً علىٰ عبد الله ابن عمرو، وفيه: «يفقهون النَّاس في الدين». وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير مرفوعاً، وفيه محمد بن خالد الواسطي نسبه ابن المديني إلىٰ الكذب[1] وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه (رقم 20807 بتحقيق حبيب الرّحمٰن الأعظمي)، والبيهقي في دلائل النبوة (باب جماع أبواب إخبار النَّبيّ ﷺ بالكوائن بعده).

إذن فهذا الحديث موقوف مثل سابقه، وفضلا عن كونه موقوفاً فإنه لا ينفع حجة في المسألة لأن الشياطين المذكورة تقرأ علىٰ النَّاس قُرآناً، أو تجادلهم في الدين كما في لفظ مجمع الزوائد، ولا تقرأ عليهم حديثاً. ثم استعمال فعل المقاربة (يوشك) لا يقضي بالضرورة وقوعه.

❁ الكلام عن الحديث السادس:

حديث: «بحسب امرئٍ من الكذب أن يحدّث بكل ما سمع» رواه بهذا اللفظ مسلم في مقدمة صحيحه موقوفاً علىٰ عمر بن الخطاب، ورواه مرفوعاً عن أبي هريرة بلفظ «كفىٰ بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع».

والحديث مرفوعاً وموقوفاً يُفْهَمُ منه حثُّ الرواةِ علىٰ التّثبتِ في الرواية عن رسول الله ﷺ مخافةَ الوقوعِ في الخطأ، لأن الراويَ إذا حدّثَ بكل ما يسمعُ ولم يبالِ فكأنه تعمّدَ الكذبَ وهو علّةُ النّهيِ في الحديثِ.

ولا يمكن أن يكونَ هذا الحديثُ جاء نتيجةً لحدوثِ الوَضْعِ بمعنىٰ أنه

---

(1) انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد 1 / 140 (باب في ذم الكذب). كذا في مجمع الزوائد، ولم أعثر عليه في معاجم الطبراني الثلاثة.

ومن غرائب صاحب (تدوين السنة) إبراهيم فوزي أنه يسوق الحديث المذكور فيقول (ص 45): «رواه مسلم في صحيحه وأحمد في مسنده عن ابن عمرو عن رسول الله ﷺ..» وهو بقوله هذا يزعم أن مسلماً رواه مرفوعا وهو غير صحيح كما رأينا. ثم إن أحمد لم يخرجه في مسنده.

اختُرِعَ لمقاومَةِ الأحاديث الموضوعة كما زَعَمَ جولدتسيهر. ثم إن هـذا الحـديث عامٌّ ويشمل أحاديثَ النَّاس وأخبـارَهم، وعَـدَمُ التثبّـتِ في نقلهـا يثـير الفـتنَ والمشاحنات بينهم وهو ما ينهىٰ عنه الشارع الحكيم.

❁ **الكلام عن الحديث السابع:**

حديث: «يحمل هذا العلمَ مـن كـل خَلَـفٍ عُدُولُـهُ ينفـون عنـه تحريـفَ الغالين وتأويلَ الجاهلين وانتحال المبطلين»، رواه البيهقىٰ والخطيبُ البغـدادي في كتابه (شرف أصحاب الحديث) عن رَهْطٍ من الصّحابة، وَهُم: أبـو هريـرة، وأسامة بن زيد، وعبدُ الله بن مسعود، وإبراهيم بـن عبـد الـرّحمٰن العـذري[1]. وقد رُوُيَ مُرْسَلاً وموصولاً عن عـددٍ مـن الـصّحَابة. وصَـحّحَ بعـضَ طُرُقِـه الحافظُ العلائي في (بغية الملتمس) كـما قـال محقّـقُ مِـشْكَاةِ المـصابيح[2]، وقـد وقفتُ له علىٰ طرائقٍ متعددةٍ أوردهـا ابـنُ القـيم في (مفتـاح دار الـسعادة)[3]، وقال الخلال في كتاب (العلل): قرأت علىٰ زهير بن صالح بن أحمد حدثنا قال: سألت أحمد بن حنبل عن حديث معاذ بن رفاعة عن إبراهيم بـن عبـد الـرّحمٰن العذري قال: قال رسول الله ﷺ: يحمل هذا العلـم مـن كـل خلـف عدولـه.. فقلت لأحمد: كأنه موضوع قال: لا. هو صحيح»[4]

وقد عزىٰ جولدتسيهر الحديث إلىٰ الدارمي وهو وهم منه.

ثانياً: موقف علماء الكلام وغيرهم في مواجهة الوضع

---

(1) البغدادي، الخطيب: شرف أصحاب الحديث 28 - 29

(2) التبريزي: مشكاة المصابيح 1 / 82 بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني. منشورات المكتب الإسلامي

(3) ابن القيم: مفتاح دار السعادة 1 / 163-164 دار الكتب العلمية.

(4) المصدر السابق 1 / 164

(1)

الطريقة الثانية التي سلكها المسلمون في مقاومة الوضع حسب قول جولدتسيهر هي الطريقة التي اتبعها المتكلمون. وجولدتسيهر كعادته يتعامل مع التاريخ ووقائعه بعقل العصر الذي يعيش فيه، وبينه وبين ما يتكلّم عنه أكثرُ من ألفِ سنةٍ. وهذا مِن المضِلاتِ التي يحذّر من الوقوع فيها علماءُ التاريخ وفلاسفتُه. فالنظر إلىٰ الماضي بقوانين الحاضِرِ فيه تجنٍّ علىٰ الماضي والحاضرِ معاً. وهو هنا يتصوّر علماءَ الكلامِ مؤسسةً ثقافيةً تعمل وَفْقَ قواعدَ ومعاييرَ منضبطةٍ لا تتخلّف، لها بياناتها واجتماعاتها الرسمية التي تُعْلِنُ فيها عن فلسفتها ومواقفها، وهذا وَهْمٌ كبيرٌ، لأن من يُطْلِقُ عليهم اسمَ المفكّرينَ الأحرار، وهم علماءُ الكلام والفلاسفة متناثرون هنا وهناك. وَهُمْ إن جمع بينهم الزَّمَانُ، فَرّقَ بينهم المكانُ، وإن جمع بينهم المكانُ فرّق بينهم الزمانُ. ولذلك هم لا يشكّلونَ وَحْدَةً عُضْوِيّةً حتىٰ نتصَوّر لهم موقفاً موحَّداً أو طريقةً محددةً يسلكونها. ولذا ترىٰ جولدتسيهر يَضُمُّ إلىٰ هذه الوَحْدةِ غيرِ المتجانسةِ الشُّعَراءَ المُجّانَ، والفلاسفةَ، وعلماءَ الكلام، والفقهاءَ من أهلِ الرأيّ، والمغنّين، وأهلَ الموسيقىٰ، ثم يحاولُ أن يؤلِّفَ بينهم بشكلٍ اعتباطيٍّ بعد أن يتلقَّفَ عباراتٍ تؤيد دعواه من هؤلاء وأولئك.

ولنا هنا وقفةٌ عامةٌ معه، ثم نخلُصُ بعد ذلك إلىٰ شواهِدِه وأرائه في هذه المواطن فنبين ما فيها من وَهْنٍ وضَعْفٍ، وافتياتٍ علىٰ الحقيقة.

وهذه الوقفةُ العامّةُ تتلخّص في ما يأتي:

1- إنّ علماءَ الكلام الذين كان لهم موقفٌ واضحٌ من الحديث، هم بعضُ المتكلمين وليسوا جميعَهم كما يوحي كلامُ جولدتسيهر. والأصَحُّ أنهم نَفَرٌ من المتكلمين يمكن حَصْرُهُم.

2- إن هؤلاء النّفر من المتكلمين لم يكن لهم موقفٌ من الأحاديث الموضوعة فحسب، بل لهم موقف من الحديث بشكلٍ عام سواء أكان صحيحاً أم باطلاً، لاسيما تلك الأحاديث التي تتعارض مع أصولِ عقيدتهم.

3- إن علماء الكلام الذين يعنيهم جولدتسيهر بقوله هم المعتزلة غالباً، وهؤلاء ينقسمون في مسألة الاحتجاج بالحديث إلىٰ:

- فريق لا يحتج بالحديثِ مطلقاً كالنظام وأبي الهذيل العلّاف.
- فريق يحتج بالحديث ولا يَرُدُّ منه إلَّا ما خَالَفَ أصولهم الخمسة ومن هؤلاء الزمخشريّ صاحبُ (الكشاف)، وقد خرّج أحاديثه الحافظ ابن حجر في كتابه (الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف) وهو مطبوع مع التفسير
- فريق يحتجّ بالحديث، ولا يبالي بصحيحه أو موضوعه، ما لم يخالف العقلَ. ومن هؤلاء أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وكتاباه (الحيوان) و (البيان والتبين) لا يخلوان من الحديث.

ومن هنا يتضح لنا أن قول جولدتسيهر: «وقد استعمل علماءُ الكلامِ المعاصرون وقتئذ أساليبَ أكثرَ جديةً للاستخفافِ برواة الحديث» كلامٌ مطلق يحتاج إلىٰ تقييد، وعامٌّ يحتاج إلىٰ تخصيص.

(2)

يقول جولدتسيهر:

«وقد أثار التصرُّفُ المثيرُ الذي اتسم به المحدثون في الحكم علىٰ تفصيلات الإسناد والمتن سخريةَ وازدراءَ قومٍ لم يعرفوا الأوعية العلم قدْرَها».

وساق أمثلة علىٰ ذلك تبين الاستخفاف بالحديث، وهي:

* استخفاف الشعراء الظرفاء بالحديث في أشعارهم واتخاذهم الإسناد وسيلة للتهكم، ومن ذلك قول الشاعر محمد بن المناذر في أبيات ماجنة:

وجدت في الآثار في بعض ما　　　حدثنا الأشياخُ في السند

* استخفاف إسحاقُ الموصليّ المغنيّ بالإسناد عندما سُئِلَ مرةً عن إسنادِ حديثٍ حدّثَ به فقال متهكما: إنه من المرسلات عرفاً.

* بلوغ الاستخفاف ذروته في قصيدة وردت في قصة علاء الدين من حكايات ألف ليلة وليلة حيث جاء فيها نكتة سمجة مسبوقة بعبارة: «حدثنا عن بعض أشياخه أبو بلال شيخنا عن شريك».

أما شعر ابن المناذر الذي ساقه جولدتسيهر ليظهر لنا مقدار الاستخفاف الذي لحق بالحديث وأهله فقد نقله من كتاب (الأغاني) لأبي الفرج، وفيه:

«أخبرنى عيسىٰ بن الحسين الورّاق عن حمّاد بن إسحاق عن أبيه قال: نظر محمد بن مناذر إلىٰ غلام حسن الوجه في مسجد البصرة فكتب إليه بهذه الأبيات:

وجدتُ في الآثار في بعض ما　　　حدثنا الأشياخُ في السندِ
مما روىٰ الأعمشُ عن جابرٍ　　　وعامرِ الشعبيّ والأسودِ
وما روىٰ شعبةٌ عن عاصمٍ　　　وقاله حمادُ بن فرقدِ
وصيةً جاءت إلىٰ كلِّ ذىٰ　　　خدٌّ خلا من شعرٍ أسودِ
أن يقتلوا الراغِبَ في وَصْلِهم　　　فاقْبَلْ فإني فيك لم أزهَدِ
فوَلِّ فكم من حجرة ضمها　　　قلبي من جيبك لم تبردِ

فلما قرأها الفتىٰ ضحك وقلّب الرقعة وكتب في ظهرها لست شاعراً فأجيبك ولا فاتكا فأساعدك، وأنا أعوذ بالله ربي من شَرِّكَ»[1].

(1) الأصفهاني: الأغاني. الجزء 17 ص 28 (أخبار ابن مناذر ونسبه)

وهذا الكلام لا ينفع للاحتجاج للأسباب الآتية:

1- ابن مناذر شاعرٌ متهتكٌ ماجنٌ، كان مُقَدَّمَاً في العلمِ باللغـةِ وإماماً فيهـا، وأخذ عنه أكابرُ أهلها. وكان في أوّلِ أمره يتأله ثم عَدَلَ عـن ذلـك فهجـا النَّاس، وتهتك وخلعَ وقذفَ أعراضَ أهلِ البـصرة حتـىٰ نُفِـيَ عنهـا إلىٰ الحـجاز فمات هناك. يقول أبو الفرج صاحبُ الأغانىٰ في أخبار ابن مناذر (وهو المصدر الذي أخذ منه جولدتسيهر تلك الأبيات):

«كان ابن مناذر إماماً في علم اللغة وكلام العرب، وكان في أول أمره ناسكا، ملازماً للمسجدِ، كثيرَ النوافلِ، جميلَ الأمـر، إلىٰ أن فُـتِنَ بعبـد المجيـد بـن عبد الوهاب الثقفي فتهتك بعد ستره، وفتك بعد نسكه، ثم ترامىٰ به الأمـرُ بعـد مـوت عبـد المجيـد إلىٰ أن شَـتَمَ الأعـراضَ وأظهـرَ البـذاء، وقَـذَفَ المحصناتِ ووجبت عليه الحدودُ فهرب إلىٰ مكة وبقىٰ بها حتىٰ مات»[1].

2- ومن كانت هذه حاله فلا يعبأ بما يقول لأنه لا يخرج عن كونه كلامَ سفيه.

3- لم يكن ابن المناذر من علماء الكلام حتىٰ يحشر في زمـرتهم فَيُجْعَـلَ كلامُـه حجةً عليهم، بل أكثرُ ما عُرِفَ عنه أنه كان إماماً في العربية مقَـدَّما فيهـا.. وأكثر من ذلك أنه كانَ مكروها من قبل المعتزلة ولهم أخبـارٌ معـه ذكرهـا صاحب الأغاني ومنها قوله:

«ولما عدل محمد بن مناذر عما كان عليه من النسك والتأله وعظته المعتزلـة فلم يتعظ، وأوعدته بالمكروه فلم يزدجر، ومنعوه دخول المسجد فنابذهم وطعن عليهم وهجاهم وكان يأخذ المداد بالليل فيطرحـه في مطـاهرهم، فإذا توضؤوا به اسودّت وجوههم وثيابهم..»[2]

---

(1) المصدر السابق ص 9

(2) المصدر السابق ص 10

4- إن استعمال ابن مناذر ما يشبه السند في الأبيات الماجنة التي استشهد بها جولدتسيهر لا يدل علىٰ الاستخفاف بالسند كما توهّم، بل يدلّ علىٰ خلافِ ذلك، وهو أن السَّنَدَ علامة علىٰ صِحّةِ الخبر فمن شاءَ أن يُصَدَّقَ فيما يزعم فليسْنِدْ قولَه، أيّ يسوقه مُسْنَدَاً. وكأنّ ابنَ مناذر أراد أن يقولَ إنَّ دليلَ صِحَّةِ قولىٰ هو هذا السند الذي أرويه عن أهل العلم وهو في ذلك كاذب مفتر علىٰ الأئمة الذي أسند زعمه إليهم.

5- إن استعمال السند تجاوز الحديث إلىٰ الأخبار عامةً، وإن كان في الأصلِ صناعةً حديثيةً، فتراه في التاريخ والسير وأخبار الأدباء والشعراء، بل الحمقىٰ والمغفلين. ثم إنَّ استعمالَ الأداة في غير موضعها الذي وُجِدَت من أجله، لا يقلّلُ من شأنها بِقَدْرِ ما يقلّلُ من شأنِ مُسْتَخْدِمِهَا، لأنه لم يُحْسِن توظيفَها، وهذا مما لا يخالف فيه عاقلٌ.

وأخيراً، كيف تكون مثل تلك الأبيات – بافتراض صِحّةِ مذهب جولدتسيهر وهو أنها كانت للاستخفاف بالحديث – وسيلةً لمقاومة الوضع ؟ هذا ما لم يبينه جولدتسيهر نفسه، وما أراه قادراً علىٰ ذلك.

وأما كلامُ إسحاق الموصليّ الذي أشار إليه جولدتسيهر بقوله:

«وفي مناسبة أخرىٰ جعل إسحاق الموصلي الإسناد موضوعاً للنكتة من خلال إشارة ظريفة لكلمة (المرسلات)».

فقد ورد في (الأغاني) علىٰ النحو الآتي:[1]

«حدثني الصولي قال: حدثني ميمون بن مهران عن إسحاق أنه كان يقول: الإسناد قيد الحديث. فتحدّثَ مرة بحديث لا إسناد له فسئل عن إسناده فقال: هذا من المرسلات عرفاً»

(1) المصدر السابق 5/ 104

كان إسحاق الموصلي إماماً في فنونٍ شتىٰ، ولكنه عُرِفَ بالطرب والغناء لغلبته عليه مع أن معرفته بالفنون الأخرىٰ أغزرُ كثيراً من معرفته بالغناء كما قال الأصفهاني في ترجمته. وكلامه الذي ساقه جولدتسيهر لا يمكن بحال من الأحوال أن يحمل محمل الاستهزاء بالحديث أو الاستخفاف بالإسناد كما يريد جولدتسيهر أن يوهمنا به وذلك لسببين ظاهرين:

* **الأول**: أن الموصليّ كان مُكْبِرَاً الحديثَ وأهلَه، وقد لقيَ مالكاً وسفيانَ ابن عيينةَ، وهُشيمَ بن بشير، وإبراهيم بن سعد، وأبا معاوية الضرير، ورَوْحَ بن عُبادة، وغيرَهم من شيوخ العراق والحجاز ولولا حُبُّه الحديثَ ما طلبه ولا اجتمع بأهله.

* **الثاني**: أنّ عبارة الموصليّ فيها تعظيمٌ للإسناد، ولا يفهم منها ألبتةَ الإستخفافُ بالإسناد كما زعم جولدتسيهر، لأن المتأمِّلَ في عبارته (الإسنادُ قَيْدُ الحديثِ) يُفْهَمُ منها أن إسحاقَ الموصليّ ممن لا يقبلون الحديثَ بلا إسناد، لأن الإسنادَ عنده هو القوائم التي ينهض عليها الحديث. ولذلك لما ساق حديثاً من دون إسنادٍ وأُخِذَ عليه ذلك، قال: هذا من المُرْسَلاتِ عُرْفاً. أيّ اعتبره كقبضِ الريح، لأنّ المرسلاتِ عُرْفاً التي ورد القَسَمُ بها في القرآنِ هيٰ الريحُ علىٰ رأيّ جمهور المفسرين. ومن هنا جاء المعنىٰ اللغوي لكلمة الإرسال، مِن أرسَلَ، يُرْسِلُ إرسَالاً فهو مُرْسَلٌ. وجمعه مُرْسَلاتٌ ومَرَاسيلُ. وأرسلَ الشيء أطلقه ولم يقيده. فكأن الراوي حين يروي عمن لم يلقه أرسلَ الرواية ولم يقيدها به. ومن هنا سمي الحديثُ المُرْسَلُ مُرْسَلاً.. ويشبه قول إسحاق (هذا من المرسلات عرفاً) قول يحيىٰ بن سعيد القطان في مراسيل الزُّهري: إنها بمنزلة الريح[1]، ومثله قوله في مرسلات ابن

(1) أبو حاتم الرازي: كتاب المراسيل ص 4

عيينةَ: أنها شبه الريح[1]. ومن هنا يتضح أنَّ كلام الموصلي هو في معرض مدح الإسناد لا ذمِّه ومعنىٰ كلامه أن الحديثَ متىٰ جاء خالياً من الإسناد يُضْرَبُ به عَرْضَ الحائط. وهذا يدلُّ علىٰ فساد فهم جولدتسيهر وتمحّله طلب الأدلة والشواهد علىٰ صحة نظرياته ولو جاء بالغرائب والمناكير.

وأما قوله:

«وقد بلغ هذا الأمر ذروته في قصيدة أدرجت في قصة علاء الدين (ألف ليلة وليلة) وقد وردت فيها نكتة سمجة مسبوقة بعبارة: حدثنا عن بعض أشياخه أبو بلال شيخنا عن شريك..»

فينسحب عليه ما قيل فيما سبقه من كلام عن الاستخفاف بالإسناد، وأقل ما نقوله هنا هو أنّ استعمال الآله في غير موضعها ومن غير أصحابها لا يقلل من شأنها[2].

(3)

يقول جولدتسيهر: «كما أخذت سخرية المتكلمين من الأحاديث شكلا شعرياً. وقد حفظ لنا ابن قتيبة قصيدة ساخرة جاء فيها أن رواة الحديث لا يفهمون النَّصَ الذي يروونه، وقد جاء فيها[3]:

---

(1) المصدر السابق ص 6

(2) في كتاب (دليل المسلم الحزين) لحسين أمين فصل بعنوان (دور الأحاديث المنسوبة إلىٰ النبيّ ﷺ في تاريخ المجتمع الإسلامي) نقل فيه كل ما سبق من كلام جولدتسيهر دون أن يعزوه إليه مسلّماً له بصحته، فساقه في كتابه وكأنه من بنات أفكاره وهكذا هي أخلاق من يزعم في تقريظه لكتابه بأنه (يتكلم بدرجة عالية من الصدق والمعرفة).. وأنه (جهد كبير وبحث عميق ودقيق في قضايا حيوية وإسلامية من مفكر إسلامي كبير) انظر ما قيل من تقريظات في كتاب (دليل المسلم الحزين)، الملحقة بآخره ص 161

(3) الأبيات لمروان بن أبي حفصة. ذكرها ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص 13، والسيوطي: المزهر 2/ 311

زوامِلُ للأشعار لا علمَ عنـدهم بجيِّـدِها إلَّا كعلـمِ الأباعـرِ
لَعَمْرُك ما يـدري المطيُّ إذا غـدا بأحمالـه أو راحَ مـا في الغرائـرِ

وهناك قصيدةٌ أخرىٰ لشاعر مجهول يبدو أنها تنتمي إلىٰ المجموعة نفسها من الأفكار جاء فيها[1]:

إن الـرواة بـلا فهـم لمـا حَفِـظُوا مثل الجمـالِ عليهـا يُحْمَـلُ الـوَدَعُ
لا الـودَعُ ينفعـه حَمْـلُ الجمـالِ لـه ولا الجِمَالُ بحملهـا الـودعَ تنتفـعُ

وهذا أبو العلاء المعري أحد خصوم الحديث البارزين يقول:

لقـد أتـوا بحـديثٍ لا يُثبِّتُـه عقلٌ فَقُلْنَا عن أيّ النَّاس تحكونـه
فـأخبروا بأسـانيدَ لهـم كَـذِبٍ لم تَخْلُ مـن ذِكْـرِ شـيخٍ لا يُزَكّونـه

وقد تركت هذه الملاحظات أثرها علىٰ إيـمان المـسلمين بالـسنة، وكـذلك نظم أبو عبد الله محمد بن نصر الحميدي (ت 488 هـ) في الرد علىٰ أولئك النَّاس قصيدته (في النقد علىٰ من ذم الحديث وأهله) ».

وردّنا علىٰ جولدتسيهر هنا من عدة وجوه

* **الأول**: الأبيات التي استشهد بها لمروان بن أبي حفصة إنما قيلت في الأصل في ذمّ مَنْ لم يتثبت في رواية الأشعار، وإن كانت تنسحب علىٰ كلِّ ضُروب الرواية سواء أكانت رواية شـعر أم تـاريخ، أم حـديث. وأهل الحديث أنفسهم يستنكفون عن رواية من لم يعرف بالتثبـت في الرواية.قال معن بن عيسىٰ: «قلت لمالك بـن أنـس: يـا أبـا عبـد الله كيف لم تكتب عن النَّاس وقد أدركـتهم متـوافرين ؟ قـال: أدركـتهم متوافرين ولكن لا أكتب إلَّا عن رجل يعرف ما يخرج من رأسه» [2].

---

(1) انظر، الدميري: حياة الحيوان 12 مادة (الودع)

(2) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 169

وروىٰ نحوه ابن وهب قال: «حدثني مالك قال: أدركت بهـذا البلـد رجالا من بنىٰ المائـة ونحوهـا يحـدثون الأحاديـث لا يؤخــذ مـنهم ليسوا بأئمة»[1] وروىٰ أبو زرعة الدمشقيّ قـال: «رأيـت أبـا مـسهر يكره للرجل أن يحدّثَ إلّا أن يكون عالماً بما يحدِّث به ضـابطاً لـه»[2] ومِن هنا نرىٰ أن استخفافَ أهل الكلام بأهل الحـديث بِحُجَّـةِ أنهـم يروون ما لا يعقلون كالدّواب تحمـل أسـفاراً فهـذا في الحقيقـة مـن صفاتِ من لا يُحْمَلُ عنه العلم، وأما الأثبات الذين يُعَـوَّلُ علـيهم في هذا الشأن فلا يتّصِفُون بذلك. وإلصاقُ هذه التهمـة بأهـل الحـديث جميعهم عدوانٌ علىٰ الحقِّ لأنه لا يخلو عِلْمٌ من العلوم، أو صَـنْعَةٌ مـن الصنائع، أو فنٌّ من الفنون إلّا وقد تَقَحَّمَـهُ أنـاس أغـمار ليـسوا مـن أهله، وهؤلاء لا يلبث شأنهم أن يُفْتَضَحَ.

* الثاني: أنَّ رواة الأخبار عموما هم وسائط نقل يشترط لصحة أخبارهم أن يكونوا عدولاً ضـابطين، ولم يـشترط في قبـول مرويـاتهم أن يكونـوا فقهاء، لأن الأصل في صحة الرواية صحة النقل. ومن هنـا انقـسم عِلْـمُ الحديثِ عند أهله إلىٰ عِلْمِ الحديثِ رواية، وعلمِ الحديث دِرايَةً. ويؤيّد مـا ذهبنا إليه قوله ﷺ: «نـضّر الله امـرءاً سـمع مقـالتي فوعاهـا فأدّاهـا كـما سمعها فرُبَّ مُبَلَّغٍ أوعىٰ من سامعٍ»[3]. وفي رواية «رُبَّ حامِلِ فِقْهٍ إلىٰ من هو أَفْقَهُ منه». ومعنىٰ ذلك أن دَوْرَ رواة الأخبار التثبتُ في نقل الخبر حتىٰ يبلغَ غيرَهم من الفقهاء صحيحاً فيستنبطوا منـه الأحكـامَ ولـو صـحّ أن يكون كلُّ راوٍ فقيهاً حتىٰ تُقْبَلَ روايته لَـرُدّت أكثـرُ الروايـات والأخبـار.

---

(1) المصدر السابق ص 162

(2) المصدر السابق ص 166

(3) أخرجه الترمذي (كتاب العلم، باب الحث علىٰ تبليغ السماع)

ومن هنا جاءَ قولُ بعضِ العلماء: إنّ فلاناً مُحَدِّثٌ وليس بفقيهٍ، وفلاناً فقيهٌ وليس بِمُحَدِّثٍ، وفلاناً فقيهٌ ومحدِّثٌ[1] وقد أَحْسَنَ ابنُ قتيبةَ في الردِّ على هذا الطّعْن بقوله[2]: «...وأما طعنه عليهم بقلة المعرفة لما يحملون، وكثرة اللحن والتصحيف، فإنَّ النَّاسَ لا يتساوون جميعا في المعرفة والفضل، وليس صنف من النَّاس إلَّا وله حشوٌ وشوبٌ. فأيْن هذا العائب لهم![3] من الزهرىٰ أعلم النَّاس بكل فن، وحماد بن سلمة، ومالك بن أنس، وابن عون، وأيّوب، ويونس بن عبيد، وسليمان التميمىٰ، وسفيان الثورىٰ، ويحيىٰ بن سعيد، وابن جريج، والأوزاعي، وشعبة، وعبد الله بن المبارك، وأمثال هؤلاء من المتقنين؟ علىٰ أن المنفرد بفن من الفنون، لا يعاب بالزلل في غيره. وليس علىٰ المحدِّث عيبٌ أن يزلّ في الإعراب، ولا الفقيه أن يزل في الشعر. وإنما يجب علىٰ كل ذىٰ علم أن يتقن فنه إذا احتاج النَّاس إليه فيه وانعقدت له الرئاسة به. وقد يجتمع للواحد علوم كثيرة ... ولا أعلم أحدا من أهل العلم والأدب إلَّا وقد أسقط في علمه كالأصمعيّ، وأبي زيد، وأبي عبيدة، وسيبويه، والأخفش، والكسائي، والفراء، وأبي عمرو الشيباني، وكالأئمة من قراء القرآن، والأئمة من المفسرين. وقد أخذ النَّاس علىٰ الشعراء في الجاهلية والإسلام الخطأ في المعاني وفي الإعراب، وهم أهل اللغة، وبهم يقع الاحتجاج فهل أصحاب الحديث في سقطهم إلَّا كصنف من النَّاس؟

---

(1) نظير ذلك قول عبد الرّحمٰن بن مهدي: «سفيان الثوري إمام في الحديث وليس بإمام في السنة، والأوزاعي إمام في السنة وليس بإمام في الحديث، ومالك إمام فيهما جميعا» انظر الزرقاني: شرح الموطأ 1/ 3 والمراد بقوله: «إمام في السنة» أي: فقيه.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص 78: 80

(3) في طبعة محمد زهري النجار (1966): الغائب، وهو تصحيف والصواب: العائب، اسم فاعل من عاب يعيب.

* **الثالث**: عدُّه أبا العلاء المعريّ من خصوم الحديث البارزين لقوله:

لقــد أتــوا بحديـــث لا يثبتــه ... عقل فقلنا عن أي النَّاس تحكونـه

فــأخبروا بأســانيد لهــم كــذب ... لم تخــل مــن ذكــر شـيخ يزكونـه

لا يسلم له، ولنا عليه اعتراض:

1ـ إن أبا العلاء ليس ممن يعبأ بقولـه هنـا، فهـو متهم عنـد الكثـيرين في عقيدته، وقد رمي بالزندقة وهي تهمة إن صَحّت، والله أعلم، تقدح في عدالتـه ومن ثم لا يلتفت إلىٰ قوله[1].

وشعره يفصح عن كثير من غرائبه، فهو لا يؤمن بـالنبوّة، ولا يـرىٰ غـير العقل دليلاً يحتكم إليه فيقدّمه علىٰ الوحي، ويستخفّ بالـشريعة وأئمـة الفقـه الأعلام. وديوانه (اللزوميات) وكذا (سـقط الزنـد) فـيهما كثـير مـن مقالاتـه الفاسدة فهو القائل في (لزوم ما لا يلزم):

ولا تحسب مـا قـال الرّسـلُ حقـاً ... ولكـــن قـــول زورٍ ســـطّروه

وكــان النَّــاس في عــيش رغيـد ... فجـــاءوا بالمحـــالِ فَكَـــدَّرُوه

وهو القائل في تقديم العقل:

أيّهـا الغِـرُّ قـد خُصِـصْتَ بعقـل ... فاســـأله فكـــلُّ عقـــلٍ نبـــيٌّ

وهو القائل في المعنىٰ نفسه:

كذب النَّـاس لا إمـام سـوىٰ الــ ... ــعقل مـشيرا في صـبحه والمـساء

وهو أيضاً القائل:

---

(1) في شعر أبي العلاء يمتزج الإيمان بالشك، فتراه تارة مؤمنا متألها وتارة أخـرىٰ شـكاكا ملحـدا، وذلك ما جعل الباحثين قديما وحديثا يختلفون في الحكم عليه. وقـد ذهـب بعـض البـاحثين في زمننا إلىٰ أنه باطني إسماعيلي وقرمطي. وممن ذهب إلىٰ ذلك ماسينيون، ومارون عبود في (زوبعة الدهور)، ومصطفىٰ غالب مؤرخ الإسماعيلية في الوقت الحاضر.

سأتبع من يـدعو إلىٰ الخير جاهـدا وأرحل عنها ما إمامي سـوىٰ عقـلي

ومن استخفافه بالفقه ومذاهبه وأئمته قوله:

إذا رجــع الحـصيفُ إلىٰ حِجَـاه تهـاون بالمذاهـب وازدراهـا

فخـذ منـها بـما أداه لـب ولا يغمـسك جهـل في صراهـا

وقوله:

سأفعل خيرا ما استطعتُ فلا تقم عـليَّ صـلاةً يـوم أُصْـبِحُ هالكـا

وينفـر عقـلي مغـضبا إن تركتـه سدىٰ واتبعت الـشافعيّ ومالكـا

2 ـ إن وجود بيت من الشعر أو بيتين في ديوانِ شعرٍ ضخمٍ لا يجعـل مـن مضمونها عقيدةً لقائلها. وما ذهب إليه جولدتسيهر لا يكفي لأن يجعل البيـتَ الذي استشهد به دلـيلاً عـلىٰ أن معنـاه يرقـىٰ إلىٰ درجـة أن يكـون مـذهباً لأبي العلاء، خاصة وأن في شعره ما ينفي ذلك، فهو يقول مثلا في (اللزوميات):

جاءت أحاديثُ إن صَحَّت فإنّ لها شـأنا ولكـنْ فيهـا ضَـعْفُ إسـنادِ

وهذا يعنىٰ أنه لا يَرُدُّ الحديثَ مطلقاً، ولكن ما ضَعُفَ إسنادُه، وهـذا مـا اتّفق عليه العقلاء من أهلِ الصّنعة وغيرهم.

يقول جولدتسيهر:

«وقد استعمل علماءُ الكلام المعاصرون (وقتئذ) أساليبَ أكثـرَ جديـةً للاستخفاف برواة الأحاديث، ولم يكن يصعب عليهم البرهنـة عـلىٰ مقدار تناقضِ المسائل الشرعية والعقدية. وكان علىٰ أهل الحـديث أن يقومـوا بـدورهم باعتبـارهم سـنداً يعتمـد عليـه، وذلـك بجعـل الأحاديث تصوّر الأراء المرفوضة مـن قبـل المفهـوم الـديني الأكثـر صحة. تلك الأراء التي أصبح لها نوع من الشّيوع حتـىٰ في الإسـلام

(ومن هـذا القبيـل تجـسيم الـصفات الإلـهية) وقـد روىٰ الحـديث بأسلوب أخّاذ الحكايات الغريبة التي اقتبسها مـن أسـاطير الإنجيـل فضلا عن البدايات الأولىٰ للإيمان بالآخرة كما وردت في القرآن..»

واعتراضنا علىٰ كلامه هنا في عدة مواضع:

* **الأول:** قوله (.. علماء الكلام المعـاصرون) دون أن يحـدد أشخاصـهم وزمانهم ومكانهم هو ضرب من التعميم المستنكر في البحث العلمىٰ، ولا يلجأ إليه الباحث إلَّا عندما يعجز عن إقامة الدليل علىٰ دعواه.

* **الثاني:** ليوهم جولدتسيهر قارئه بأنه دلّل علىٰ دعواه قال في الهامش عند الموضع نفسه: «أظن أن قول معاذ بن جبل الذي أخرجه أبـو داود: «أحـذركم زيغة الحكيم فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلال علىٰ لسان الحكيم «فيه هجومٌ خفيٌّ علىٰ موقف الفلاسفة من الحديث». وهذا الكلام فاسد وأستغرب كيـف يصدر عن جولدتسيهر لأن معاذ بن جبل توفي في عـام 18 للهجـرة في طـاعون عمواس بالأردن وذلك في خلافة عمر بن الخطاب وكان وقتئذ عاملاً لـه عـلىٰ بلاد الشام. وفي هذا الوقـت لم تكـن الفلـسفة وجـدت طريقهـا بعـد إلىٰ بـلاد المسلمين[1]؛ ولم يُعْرَف الفلاسفةُ عنـدهم بعـد حتـىٰ تُعْـرَفَ أراؤهـم وتـشيعَ شيوعاً بحيث يُحَذِّرُ النَّاس منها.

ومراد معاذ بن جبل بلفظـة (الحكـيم) العـالم العـارف الـذي يتـسم بالحكمـة والرشاد وسداد الرأي والفطنة وحسن التدبير ؛ وهو الذي يتميز عـن أقرانـه بمثـل هذه الملكات، وكان وصف المرء بأنه حكيم لا يطلق إلَّا علىٰ هذا الضرب من النَّاس المتميزين ولا ينصرف هذا المعنىٰ إلىٰ غـيرهم في تلـك الحقبـة، فيكـون الحكـيم هـو

---

(1) راجع ج. دي بور: تاريخ الفلـسفة في الإسـلام، وكـذلك، دي لاسي أولـيري: الفكـر العـربي ومكانته في التاريخ.

القاضي بين المتخاصمين والمستشار عند غيبة الرأيّ وتسلط الحيرة وغلبة الهوىٰ.

وزيغة الحكيم التي يحذر منها معاذ بن جبل هي عثرته ومجانبته للصواب، وهذا معنىٰ قولهم: يزلّ عالمَ بزلّة عالِم. لأنّ زلّةَ العالِم والحكيم أكثـرُ خطـراً مِـنْ زَلَّةِ مَنْ هو دونه، لأن النَّاس يتّبعونه ويتأسّون بـه. ونظـير ذلـك المثـل الـسائر «أرسل حكيماً ولا توصه»[1]

* **الثالث**: قوله: «وكان علىٰ أهل الحديث أن يقوموا بدورهم باعتبـارهم سنداً يعتمد عليه، وذلك بجعلهم الأحاديث تصوّر الأراء المرفوضـة مـن قبـل المفهوم الديني الأكثر صحة، تلك الأراء التي أصبح لها نوع من الـشيوع حتـىٰ في الإسلام، ومن هذا القبيل تجسيم الصفات الإلهية..» ولنا هنا معه وقفتان:

* **الوقفة الأولىٰ:**

معنىٰ كلامه هنا، أن أهلَ الحديث أدّوا دوراً في مقاومـة الوضـع ولكـن باختلاق أحاديـث أخـرىٰ تظهـر الأحاديـثَ الأولىٰ في صـورة مـشينة مرفوضة من قبل المفهوم الديني السائد والمسيطر.. وهذا الكلام يـصحّ بعضَه ويبطل بعضُه الآخر. فأما الصحيحُ فهو أن أهل الحديث قـاوموا الوضع، وهذا يشهد له الواقع، وأما الباطلُ فهو أنهم جعلوا الأحاديـث تصوّر الأراء المرفوضة. ومعنىٰ ذلك أنهـم اختلقـوا أحاديـث مـضادّة، وهذا فاسد بلا ريـب لأن النـاظر في الأحاديـث الموضـوعة في مـسائل التوحيد مثلا يجد كثيرا من الأحاديث الموضوعة ردّها أهل الحديث مـع أنها توافق مذهبهم وما ذلك إلّا لأنهم يطبّقون منهجاً علمياً صارما علىٰ الحديث، فإذا سَلِمَ قَبِلُوه، وإن لم يَسْلَمْ نبذوه ولو كان مؤيِّدَاً لمذهبهم.

ومن أوضحِ الأدِلَّةِ علىٰ ذلك مسألةُ خلقِ القرآن، وهي أخطرُ مـسألة

(1) انظر، الميداني: مجمع الأمثال 1 / 423، الزمخشري: المستقصي 1 / 140

أُثيرت في تاريخ الفكر الإسلامي، وفيها امتحن أهلُ الحديث امتحاناً عسيراً، وعلىٰ رأس هؤلاء إمامُ أهل السنة أحمد ابن حنبل. ومن المعروف أن القائلين بخلق القرآن هم المعتزلة، وخالفهم في ذلك أهلُ السنة، وأكثرُهم من أهل الحديث، وقالوا بأن القرآنَ كلامُ الله غير مخلوق. وثمة أحاديثُ كثيرةٌ تقول بتكفير القائلين بخلق القرآن يفترض أنها من صُنْعِ أهلِ السنة لأنها تؤيد مذهبهم جرياً علىٰ رأي جولدتسيهر وأضرابه. ولكنّ العجيبَ أن أهلَ السنة لم يتقبّلوا واحداً منها وَرَمَوْهَا بالوضْعِ مع أنها تؤيد دعواهم. وليس من تفسير لذلك إلَّا أن أهل السنة في مسألة الحكم علىٰ الحديث من حيث الصحة والبطلان هم أكثر موضوعيةً من غيرهم، فهم لا يقبلون الحديث متىٰ كان موضوعاً وإن جاء موافقاً لرأيّهم خلافاً لغيرهم من متبعي الأهواء الذين يردّون الحديثَ الصحيحَ متىٰ جاء مخالفاً لهم، ويقبلون المنكر والموضوع متىٰ كان مؤيدا لبدعتهم.

*** الوقفة الثانية:**

قوله: «.. ومن هذا القبيل تجسيم الصفات الإلهية..» لعلّه يريد به أحاديث الصفات مثل: أحاديث النزول، والرؤية، والفرح، والغضب، والرحمة، والضحك، واليد، والأصبع، والوجه.. إلخ.

وتفصيل الكلام في هذا الموضع لا يكون إلَّا علىٰ هذا النحو:

ـ أحاديث الصفات فيها الصحيح، وفيها الضعيف، وفيها المنكر والموضوع. وأهل الحديث وحدهم من حدّد ذلك بأن طبّقوا عليها مناهجهم النقدية، فأقروا الصحيحَ، ونبذوا الضعيفَ والمنكرَ وإن كان يؤيّد دعواهم.

ـ أكثر الصحيح لـه أصـل في القـرءان يؤيـده مثـل الرؤيـة والرحمـة، والغضب، واليد، والوجه، والقبض، والبسط، ومـا لـيس لـه أصـل كالفرح والضحك يقاس علىٰ ماله أصل لأنه يجرىٰ مجراه.

ـ أحاديث الصفات التي يشتم منها رائحـة التجـسيم، اختلـف فيهـا النَّاس قديماً طرائق قددا، ما بين مثبتٍ ونافٍ ومؤوِّلٍ.

ومذهب أهل الحديث إثباتها وتمريرها بلا كيف، مع إنكارهم أن تكون مشابهةً لصفات المخلوقين، عملا بالآية الكـريمة: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: 11] وفي الآية نفي وإثبات: نفي مشابهة المخلوقات، إثبات الصفات أىٰ أنه يسمع ويبصر ولكن ليس كسمع المخلوقات وبصرهم. سمعٌ وبصرٌ لا يدرك كنهَه إلَّا الله. وهذا هو مذهبُ السلف وأهل الحديث، وهو الذي يعنينا هنا.

وعلىٰ هذا لا يمكن أن تكون رواية أهل الحديث لأحاديث الـصفات تصويراً لأراء غيرهم بأيّ حالٍ من الأحـوال، لأنـه لّمـا كانـت الأراء المغايرة مجسّمةً للصفات الإلهية كما قال جولدتسيهر، وجب أن تكون أراء أهل الحديث منزّهة إلىٰ درجة نفي الصفات وهذا باطلٌ. ثم أنهم فضلا عـن ذلـك سـيتفقون بنـاءً علىٰ هـذا الافـتراض الفاسـد مـع خصومهم المعتزلة نفاة الصفات، وهذا ما يتنافىٰ مع الواقـع التـاريخي ولا يسلّم به عقل.

* **الرابع**: قوله: «وقد رَوَىٰ الحديثُ بأسـلوبِ أخّـاذِ الحكايـاتِ الغريبـةَ التي اقتبسها من أساطير الإنجيل.. «شنشنة أعرفها من أخزم».

فجولدتسيهر لا يفتأ، كأقرانه من المستشرقين، يلهج بـذكر تـأثّر الإسـلام

بالديانات السابقة لاسيما اليهودية والنصرانية في أكثر من موضع من كتابه هذا[1]. كما أفرد بحثا لهذا الموضوع ألحقه بآخر بكتابه (**دراسات محمدية**) ترجمه باربر وسترن في ترجمتهما الإنجليزية وهو بعنوان (الحديث وكتاب العهد الجديد) وقد نشر في مجلة Oriens christianus سنة 1902 ص 330 – 337 تحت عنوان (عناصر إنجيلية في كتب الحديث)، ويكفي أن نقول هنا إنّ هذه الدعوىٰ يختلط فيها الحقُّ بالباطلِ، والحقُّ فيها يمكن توجيهه علىٰ خلاف ما فهم جولدتسيهر نفسه.

يقول جولدتسيهر: «وللاستخفاف بالحديث استغلت تلك النصوص التي رويت فيها الخرافات والأساطير الشعبية وأدمجت في العقيدة الدينية باعتبارها من أقوال النَّبيّ».

وأحال عند نهاية هذا الكلام إلىٰ كتاب (الحيوان) للجاحظ 4/ 286، وقال إثره في الهامش: «ففيه سخرية من تلك الأحاديث». والرد علىٰ جولدتسيهر في هذا المقام يستدعىٰ وقفة طويلة لا نرىٰ حرجاً من وقوفها:

1 ـ لقد نبّه أهلُ الحديثِ، وهم نقدته وصيارفته، إلىٰ أحاديثَ موضوعةٍ لا تخرج عن كونها خرافات شاعت بين عوام النَّاس، ولا ترقىٰ في أحسن حالاتها إلىٰ درجة الضعيف من الحديث. وهذه من صنعة الوضّاعين، من الكذابين، والزنادقة، والفسّاق، وغيرهم ممن لا يتورعون عن الكذب والبهتان. وربما كان يصحّ ما ذهب إليه جولدتسيهر لو أن أهلَ الحديث غفلوا عن تلك المناكير من الأخبار ولم ينبهوا إليها من قديم حتىٰ جاء مَن يستخف بهم لجهلهم بها، ولكن فات جولدتسيهر أن علماءَ الحديث تفطنوا لتلك الخرافات والحكايات التي

(1) أعاد ذكر ذلك، كما سنرىٰ، في الفصل الخامس من هذا الكتاب، آخر المبحث رقم 2

تسللت من المأثور الشعبي إلىٰ ألسنة القصاص والمذكرين والوعّاظ، وأكثرهم ليس بثبت في الرواية، ولا يحتج بمنقوله فحذَّروا منها، وألّفوا في بيانها المصنفات حتىٰ يحولوا بين النَّاس والوقوعَ فيها. وربما يعْجَبُ القارىٰءُ أنّ بعضاً من هذه الخرافات التي يزعم جولدتسيهر أنها كانت سبباً للاستهزاء والاستخفاف قد روّج لها ولمثلها من يصفهم جولدتسيهر نفسه بأنهم مفكرون أحرار مثل: الجاحظ شيخ المعتزلة في عصره، الذي لا يخلو أشهرُ كتابين من كتبه وهما: (الحيوان)، و (البيان والتبيين)، من مثل تلك المنكرات.

2 - الجاحظ ليس ممن يؤبه بقوله في مثل هذا الأمر لأسباب ثلاثة:

ـ الأول: لأنه معتزليّ، والمعتزلة يمثّلون اتجاه مخالفاً لأهل الحديث فهم يقدِّمون المعقولَ علىٰ المنقول، وينتصرون للعقل من النقل ومَن كان هذا مذهبه فلا يُستغرب منه أنْ يَسْتَخِفَ بالنقل سواء أكان صحيحا أم باطلا. ومن المعلوم أيّضا أن قولَ المخالف في مخالفه متىٰ خالطه الاستخفاف والتعصب لا يعتد به حكماً علىٰ الخصم.

ـ الثاني: الجاحظ ليس من نقاد الحديث ولا من المشهورين بروايته، والنقد متىٰ صدر عن غير أهل الصنعة لا يلتفت إليه، فكيف بمجرد كلام تفوح من بين جنباته رائحة السخرية والاستخفاف وليست عليه أثارة من دليل.

ـ الثالث: الجاحظ متهمٌ بالوضع، وإذا لم يثبت هذا في حقه، فإنه بلا ريبٍ من رواة الموضوعات، ومن المروّجين لها، وهذه كتبه التي بين أيّدينا تشهد علىٰ ذلك.[1]

---

(1) قال الذهبي: «قال ثعلب: ليس بثقة ولا مأمون. وقلت: وكان من أئمة البدع» ميزان الاعتدال 8/ 247

وعلىٰ الرَّغم من ذلك فإن الجاحظ مع كونه رأساً من رؤوس الاعتزال فهو كثيرُ النقل، وكتبه تطفح بذلك، بل ربما تجاوز المنقولُ فيها المعقولَ، وكثير من منقوله يأنف من روايته من هم دونه لِفَرْطِ غرائبه وعجائبه، ولعل ذلك يرجع إلىٰ أن الجاحظ لا يدع شاهداً من منظوم أو منثور يتصل بموضوعه إلَّا ويورده في موطنه، ولو كان من سخافات العقول. ولعل الناظِرَ في كتابه (الحيوان) يرىٰ ذلك واضحا وسنشير إلىٰ بعض ذلك بعد حين.

تفصيل المقال في بيان حال الجاحظ من الحديث:

من المعروف لدىٰ نقدة الأدب ومؤرخيه أن للجاحظ أسلوباً ساحراً يختلط فيه الجد بالهزل حتىٰ لا يتميزان. وهو إمامٌ من أئمة البيان، وقد بلغ به اقتداره أن يعْمَدَ إلىٰ الشيء ونقيضِه فينتصرَ لهذا من ذلك تارة، ولذا من ذاك تارة أخرىٰ، وهو مُولَعٌ بكلِّ غريبٍ، ولا يكفّ عن طلب الأوابد، وله في ذلك براعة شَهِدَ له بها خصومُه قبل أنصاره، وعلىٰ رأسِ هؤلاء ابن قتيبة الدينوري، صاحب التصانيف المشهورة، والذي كان يُعَدُّ في زمن الجاحظ إماماً مقدماً من أئمة أهل السنة، كما كان الجاحظُ إماماً من أئمة المعتزلة وقد عاشا كلاهما في عصرٍ واحدٍ. يقول ابن قتيبة في (مختلف الحديث): «.. ثم نصير إلىٰ الجاحظ وهو آخر المتكلمين، والمعاير علىٰ المتقدمين، وأحسنهم للحجة استثارةً، وأشدهم تلطفاً، لتعظيم الصغير حتىٰ يعظم، وتصغير العظيم حتىٰ يصغر، ويبلغ به الاقتدار إلىٰ أن يعمل الشيء ونقيضه، ويحتج لفضل السودان علىٰ البيضان. وتجده يحتج مرة للعثمانية علىٰ الرافضة، ومرة للزيدية علىٰ العثمانية وأهل السنة. ومرة يفضل علياً ﷺ، ومرة يؤخره، ويقول قال رسول الله ﷺ ويتبعه قال: الجماز[1] وقال إسماعيل بن غزوان[2]: كذا وكذا من الفواحش.

(1) الجماز، هو محمد بن عمرو بن عطاء بن يسار، شاعر أديب بصرىٰ، وكان ماجناً خبيث اللسان. انظر تاريخ بغداد 1143

(2) إسماعيل بن غزوان هو أحد البخلاء الذين ذكرهم الجاحظ في كتابه (البخلاء)

وَيُجِلُّ رسولُ الله ﷺ عن أن يُذْكَرَ في كتاب ذُكِرَا فيه فكيف في ورقةٍ أو بعد سطرٍ أو سطرين ؟ ويعمل كتاباً يذكر فيه حججَ النصارىٰ علىٰ المسلمين فإذا صار إلىٰ الردِّ عليهم، تجوّز في الحجّةِ، فكأنه إنما أراد تنبيههم علىٰ ما لا يعرفون وتشكيكَ الضَّعَفَةِ من المسلمين. وتجده يقصِدُ في كتبه للمضاحيك والعبث، يريد بذلك استمالة الأحداث، وشُرَّابِ النَّبيّذ. ويستهزئ من الحديث استهزاءً لا يخفىٰ علىٰ أهل العلم، كذكره كَبِدَ الحوت، وقَرْنَ الشيطان، وَذَكَرَ الحَجَرَ الأسودَ وأنه كان أبيضَ فسوّده المشركون، وقد كان يجب أن يُبَيِّضَه المسلمون حين أسلموا.. وأشياءَ من أحاديث أهل الكتاب في تنادم الديك، والغراب، ودفنَ الهدهد أمَّه في رأسه، وتسبيحَ الضفدع.. وهو مع هذا من أكذب الأمة وأوضعهم للحديث وأنصرهم للباطل»[1].

وخلاصة الكلام في بيان موقف الجاحظ من الحديث أن له أحوالا منها:

1 - حال يستشهد فيها بالأحاديث في كتبه، ويشدُّ عليها، ويحتج بها، ويحتج لكلام له بقول النّبيّ ﷺ فيقول: «والدليل الواضح والشاهد القاطع قول النَّبيّ ﷺ: «نُصِرْتُ بالصَّبا وأُعطيتُ جَوَامِعَ الكلم»[2].

ويشهد لذلك أيضا قولُه في أوّلِ الجزء الثاني من كتابه (البيان والتبيين)[3]: «وسنذكر من كلام رسول الله ﷺ مما لم يسبقه إليه عربيٌّ،

---

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص 59-60

(2) أخرجه مسلم بلفظ: فُضِّلْتُ عَلَىٰ الْأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا وَأُرْسِلْتُ إِلَىٰ الْخَلْقِ كَافَّةً وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّونَ» ، وأخرجه البخاريُّ (كتاب التيمم، باب قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً﴾ وليس فيه ذكر لجوامع الكلم. وحديث: «نُصرتُ بالصبا» حديث آخر متفق عليه، ولفظه: «نُصِرتُ بالصَّبَا وأُهْلِكَتْ عادٌ بالدّبور».

(3) الجاحظ: البيان والتبيين 2: 15 - 30

ولا شاركه فيه أعجميٌّ، ولم يُدَّعَ لأحدٍ، ولا ادّعاه أحدٌ مما صار مستعملاً ومثلاً سائراً فمن ذلك قوله: «ياخيلَ الله اركبي» وقوله: «مات حتف أنفه»، وقوله: «لا تنتطح فيه عنزان»، وقوله: «الآن حميٰ الوطيس»، ومن ذلك قوله لأبي سفيان بن حرب: «كلّ الصّيدِ في جَوْفِ الفَرَا».

ثم يستطرد الجاحظ في بيان بلاغة النَّبيّ وفصاحته فيقول: «قال محمد بن سلام: قال يونس بن حبيب: ما جاءنا عن أحد من روائع الكلام ما جاءنا عن رسول الله ﷺ». ثم يسوق شيئاً من أحاديث النَّبيّ كقوله ﷺ: «المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعىٰ بذمتهم أدناهم، ويرد عليهم أقصاهم، وهم يد علىٰ من سواهم» وكقوله «اليد العليا خير من اليد السفلىٰ، وابدأ بمن تعول»، وكقوله: «خير المال عين ساهرة لعين نائمة» وكقوله: «نعمت العمّة لكم النخلة تُغْرَسُ في أرض خَوَّارة وتَشْرب من عين خَرارة» وكقوله: «الحمىٰ في أصول النخل»، وكقوله: «الخيل معقود في نواصيها الخير إلىٰ يوم القيامة»، وكقوله: «نهيتكم عن عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنع وهات»، وكقوله: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين».

وهكذا يسوق الجاحظُ جملةً من الأحاديث تستغرق نحو فصلٍ من كتابه يستشهد بها علىٰ أن النَّبيّ ﷺ قد أوتي جوامع الكلم. وهذا يدل علىٰ أنه يقيم للحديث وزناً، بل نراه معظِّماً له، وإن لم يفلح في كلِّ الأحاديث التي ساقها حيث إنّ بعضاً منها ضعيفٌ وبعضاً موضوعٌ أو لا أصلَ له، وآخرَ هو من مأثور كلام العرب.. وهذا يرجع إلىٰ قلة زاده وضآلة محصوله في علوم الحديث.

2 – حال يسوق فيها الحديثَ في كتبه سوقَ الاستهزاء

وهي الحال التي أشار إليها جولدتسيهر وقد جاء في الموضع المذكور من

كتاب (الحيوان) للجاحظ:[1]

«وجُهّالُ النَّاس اليوم يقتلون الوزغ علىٰ أن آباءهم وأمهاتهم كانت تنفخ علىٰ نار إبراهيم وتنقل إليها الحطب فأحسب أن آباءها وأمهاتها كنّ يعرفن فصل ما بين النَّبيّ والمتنبىٰء، وأنهن اعتقدت عداوة إبراهيم علىٰ تقصير في أصل النظر أو عن معاندة بعد الاستبانة حتىٰ فعلن ذلك. كيف جاز لنا أن تزرَ وازرةٌ وِزْرَ أخرىٰ؟ إلَّا أن تدّعوا أن هذه التي نقتلها هي تلك الجاحدة للنبوة والكافرة بالربوبية، وأنها لا تتناكح ولا تتوالد.. وبعد فلعلّ النَّبيّ ﷺ قال هذا القول، وإن كان ما قاله، علىٰ حكاية لأقاويل قومٍ، ولعل ذلك كان علىٰ معنىٰ كان يومئذ معلوماً فترك النَّاس العِلّةَ ورووا الخبر سالماً من العلل مجرداً غير مضمّن. ولعل من سمع هذا الحديثَ شَهِدَ آخِرَ الكلام ولم يشهد أوّله، ولعله ﷺ قصد بهذا الكلام إلىٰ أناسٍ من أصحابه قد كان دار بينهم وبينه فيه شيء،وكلّ ذلك ممكن سائغ غير مستنكر ولا مدفوع».

ثم أفرد الجاحظ باباً في كتابه (الحيوان) تحت عنوان:(أحاديث في الوزغ) جاء فيه: أنّ عائشةَ أمَّ المؤمنين رضىٰ الله عنها كانت تقتل الأوزاغ. يحيىٰ بن أبي أنيسة عن الزُّهري عن عروة عن عائشة قالت: سمعت رسول الله يقول للوزغ: فويسق. قالت: ولم أسمع رسول الله أمر بقتله. قال: قالت عائشة: سمعت سعداً يقول أمر رسولُ الله بقتله ... وهذه الأحاديث كلها يحتج بها أصحابُ الجهالات

---

(1) اعتمد جولدتسيهر علىٰ نسخة فيينا المخطوطة لكتاب الحيوان إذ لم يطبع الكتاب في زمنه بعد، وأحال قارئه علىٰ الورقة رقم 53 ب وما بعدها، ويقابلها حسب ظننا الصفحة رقم 304 المجلد الأول من طبعة هارون المحققة، وليس كما قدّر مترجما الكتاب إلىٰ الإنجليزية حيث جعلاها تقابل الصفحة رقم 286 من المجلد الرابع وإن كان هذا الموضع نفسه هو تتمة لقول الجاحظ الوارد في الصفحة المشار إليها من الجزء الأول. مع ملاحظة أن ليون بيرشيه مترجم (دراسات محمدية) إلىٰ الفرنسية لم يكلف نفسه تقديم خدمة لقارئه الفرنسي في هذا الموضع واكتفي بالإحالة علىٰ المصدر المخطوط.

ومن زعم أنَّ الأشياءَ كلها كانت ناطقةً وأنها أمم مجراها مجرىٰ النَّاس...».

ثم يقول في آخر الباب: «ولم أقف علىٰ واحد منهم ـ يريد رواة أحاديث الأمر بقتل الوزغ ـ فأقول له: إن الوزغة التي تقتلها علىٰ أنها تضرم النار علىٰ إبراهيم أهي هذه أمْ هي من أولادها فمأخوذة هيٰ بذنب غيرها ؟ أم تزعم أنه في المعلوم أن تكون تلك الوزغ لا تلد ولا تبيض ولا تفرخ إلَّا من يدين بدينها ويذهب مذهبها.

وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الحديث، وأيّ ضربٍ منها يكون مردوداً وأيّ ضربٍ يكون متأوَّلاً، وأيّ ضربٍ منها يقال إن ذلك إنما هو حكاية عن بعض القبائل ولذلك أقول: لولا مكان المتكلمين لهلَكَتْ العوامُ، واخْتُطِفَت واستُرِقَّت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون»[1].

ثم ساق الجاحظ بعد ذلك أحاديثَ في قتل الوزغ، ليس فيها جميعها حديثٌ واحدٌ مرفوعٌ إلىٰ النَّبيّ ﷺ، وهي إما أقوالُ صحابةٍ أو تابعينَ أو غيرِهم

وثمة مواضع أخرىٰ أشار إليها ابن قتيبة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) يقول ابن قتيبة: «.. ويستهزئ ـ أيّ الجاحظ ـ من الحديث استهزاءً لا يخفىٰ علىٰ أهل العلم كذكره كبد الحوت، وقرن الشيطان، وذكر الحجر الأسود، وأنه كان أبيضَ فسوّده المشركون، وقد كان يجب أن يبيّضه المسلمون حين أسلموا»[2].

ونحن نحتاج هنا إلىٰ بسط الكلام فيما ذكر، ويكون ذلك في وجوه:

الوجه الأول

إنّ أحاديث قتل الوزغ (وهي ذويبة من الزواحف يسمىٰ الكبير منها سام أبرص وهو العضأيّة) بعضها صحيح وبعضها ضعيف.

وإذا ثبت قطعاً أنها ضربٌ من الزواحف السامّة، وهو ما قرره الجاحظ

---

(1) الجاحظ: الحيوان 4: 286

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص 60

نفسه في كتابه الحيوان، صار قتلها واجباً، وما نظن أن الجاحظ اعترض علىٰ قتلها لهذه العلّة، وإنما اعتراضُه علىٰ رواية وردت في صحيح البخاري جاء فيها أن هذه الدويبة كانت تنفخ النارَ علىٰ إبراهيم لتضرمَها، وكانت سائرُ الذواب تطفئها، فكأنما عوقبت هي وذريتها علىٰ صنيعها ذلك، وهذا أمر لا يُعْقَلُ في نظر الجاحظ.

واعتراضه أيّضا من جهة أخرىٰ، وهي نعت هذه الزاحفة بأنها (فويسقة) لأن النعت بالفسق والفجور وما شابه ذلك إنما ينعت به المكلَّفون وهم البشر، لأن مناطَ التكليف العقلُ، وهذه الدواب لا عقل لها.

ودفعا للوهم نقول إن الأحاديث التي ورد فيها أن الوزغ كانت تنفخ النار علىٰ إبراهيم لتضرمها، فيها نظر وإن ورد أحدها في الصحيح.

وقد أخرجها فضلا عن البخارىٰ ابن ماجه في سننه، والإمام أحمد في مسنده، والنسائي في سننه، وابن حبان في صحيحه.

ورواية البخاري جاءت في موضعين من صحيحه، وهي في كليهما من حديث أم شريك:

* **الأول** (كتاب بدء الخلق، باب خير مال المسلم) وفيه: «حدثنا صدقة بن الفضل أخبرنا ابن عيينة حدثنا عبد الحميد بن جبيربن شيبة عن سعيد بن المسيب أن أم شريك أخبرته أن النَّبيّ ﷺ أمرها بقتل الأوزاغ».

* **الثاني** (كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالىٰ: واتخذ الله إبراهيم خليلا) وفيه: «حدثنا عبيد الله بن موسىٰ أو ابن سلام عنه أخبرنا ابن جريج عن عبد الحميد بن جبير عن سعيد بن المسيب عن أم شريك رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ أمر بقتل الوزغ وقال كان ينفخ علىٰ إبراهيم عليه السلام».
وحديث أم شريك في الموضع الثاني فيه الزيادة التي أنكرها الجاحظ وهي عبارة

«وقال كان ينفخ علىٰ إبراهيم» وهي ليست موجودة في الموضع الأول، مع أن حديث أم شريك جاء في الموضعين من طريق عبد الحميد بن جبير عن سعيد بن المسيب عنها.

والظاهر والله أعلم، أن هذه الزيادة ليست من كلام النَّبيّ ﷺ، وهي مدرجة من كلام سعيد بن المسيب، ويشهد لهذا أن جميع روايّات حديث أم شريك التي أخرجها بعض أصحاب السنن ليست فيها هذه الزيادة[1]، وأما الرواية التي أخرجها ابن ماجه (كتاب الصيد، باب قتل الوزغ) وأحمد (6/ 83، 109، 217)، وابن حبّان (1082) فقد أعلّها الألباني[2] فقال في حديث رقم 1581: «إن إبراهيم عليه السلام حين ألقي في النار لم تكن دابة إلَّا تطفيء النار عنه غير الوزغ، فإنه كان ينفخ عليه». أخرجه ابن ماجه وابن حبان وأحمد من طريق نافع عن سائبة مولاة للفاكه بن المغيرة، أنها دخلت علىٰ عائشة فرأت في بيتها رمحاً موضوعاً، فقالت: يا أم المؤمنين ! ما تصنعين بهذا الرمح ؟ قالت: نقتل به الأوزاغ، فإنّ نبيَّ الله أخبرنا: فذكره. وزاد في آخره فأمر عليه الصلاة والسلام بقتله».

قلتُ (أي الألباني): «وهذا إسنادٌ ضعيفٌ، رجاله ثقات غير السائبة هذه قال الذهبي: «تفرّد عنها نافع». قُلت: يشير إلىٰ أنها مجهولة. فقول البوصيري في الزوائد (2/ 194): «هذا إسناد صحيح» غير صحيح لجهالة المذكورة لكنها قد توبعت، فقد أخرجه النسائي (2/ 27) من طريق قتادة عن سعيد بن المسيب أن امرأة دخلت علىٰ عائشة وبيدها عكاز.. الحديث نحوه.

قلت (أي الألباني): وهذا إسناد صحيح إن كان سعيد بن المسيب سمعه من عائشة وإلا فإن ظاهره أنه مرسل، والله أعلم..).

---

(1) انظر النسائي: السنن (كتاب مناسك الحج، باب قتل الوزغ)، وابن ماجه (كتاب الصيد، باب قتل الوزغ)

(2) الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة. مجلد 4 ص 108 (حديث رقم 1584)

وإذا تبين هذا فإن استنكار الجاحظ لهذه الرواية لا يعدّ استخفافا بالحديث جملة وأكثر ما يقال في هذا إن الجاحظ يرد بعض الأحاديث وهو ليس بدعاً في هذا، ثم إن إنكاره لهذه الرواية يظل له وجه وينسجم مع اتجاهه العقلي.

وكيف يصحُّ فهم جولدتسيهر أن الجاحظ من المستخفين بالحديث وهذه كتبه التي بين أيدينا تعج بالأحاديث الموضوعة، ومنها ما هو أشد وطأة من الرواية المشار إليها مما يستنكره العقل الصريح ويمجّه الذوق السليم، وكان أولىٰ بالجاحظ وهو معتزليّ يقدم العقلَ علىٰ النقلِ ردّها واستنكارها لا الترويج لها، وحسبنا أن نذكر هنا، مثالاً علىٰ ذلك لا علىٰ سبيل الحصر، سوقَه أحاديثَ موضوعة في الديك مثل: «إن مما خلق الله تعالىٰ لديكا عرفه تحت العرش وبراثنه في الأرض السفلىٰ وجناحاه في الهواء، فإذا ذهب ثلث الليل وبقي ثلثه ضرب بجناحه ثم قال: سبحوا الملك القدوس، فعند ذلك تضرب الطير بأجنحتها وتصيح الديكة»[1].

ومثل: «إنّ الدّيك الأبيضَ، صديقي وعدوّ عدو الله، يحرس دار صاحبه وسبع دور»[2].

الوجه الثاني

استنكار الجاحظ نعت (الوزغ) بأنها فويسقة، وهي ليست من المكلفين لا وجه له، لأن هذا النعت مجازيٌّ ولا يجري مجرىٰ الحقيقة. والعرب تطلق علىٰ الحيوانات من النعوت ما يطلق علىٰ البشر ولا يراد بها حقيقتها الشرعية كقولهم: أعقّ من غراب. فعلىٰ من توجّبت طاعته ليكون عاقا بخروجه عنه! وكثير من النَّاس يعامل الدوابَّ معاملة العاقل لفرط اختلاطه به، فيقول في

---

(1) حديث موضوع. انظر ابن الجوزي: الموضوعات 3/ 3-7

(2) موضوع. ابن الجوزي: المصدر السابق. العجلوني: كشف الخفاء 1/ 413. السخاوي: المقاصد الحسنة ص 218

دابته: هذا صاحبي إذا رَضِيَ عنه، ويسُبّه إذا سخط عليه فيقول: هـذا الفـاجر. وهكذا من هذا القبيل، ولا تكـاد تخلـو لغـة مـن لغـات الأرض مـن المجـاز. والعجب كيف يخفـىٰ مثـل هـذا علىٰ الجـاحظ ربيـب المعتزلـة بـل رأس مـن رؤوسهم، وهم أكثر الخلق تأويلا. والجاحظ يـردّ علىٰ نفسه في هـذا الموضـع بقوله: «.. وليس هؤلاء ممـن يفهـم تأويـل الحـديث، وأيّ ضرب منهـا يكـون مردوداً، وأي ضرب منها يكون متأولا..» ولابن قتيبـة تفـصيل غـير هـذا في معنىٰ الفواسق من الهوام، فَلْيُرْجَع إليه في موضعه[1].

الوجه الثالث

المواضع التي أشار إليها ابن قتيبة ولم يشر إليها جولدتسيهر لبيان استهزاء الجاحظ بالحديث كذكره كبد الحوت، وقرن الـشيطان، وذكـر الحجـر الأسـود وأنه كان أبيض فسوّده المشركون.. فالجواب عنها كما يلي:

أ- حديث كبد الحوت لم أقف عليه في كتب الجاحظ التـي بـين أيـدينا* ولعـل المراد به الحديث الذي أخرجه الشيخان في صحيحهما[2]، وفيه أن عبد الله بن سلام سأل النَّبيّ ﷺ عند مقدمه المدينة عن ثلاثة أشياء لا يعلمهن إلَّا نبـي: أحدها ما أول طعام يأكله أهل الجنة ؟ فأجاب النَّبـيّ ﷺ: وأمـا أوّل طعـام يأكله أهل الجنة فزيادة كبد الحوت.. إلخ.

وهذا لا ينفع للاستخفاف بالحديث، لأنه من أمور الغيب، والأصل فيها إما التصديق لصدق المبلِّغ عن الله وهو الرسولُ أو التكذيب لكذبه. ومن سـلّم

---

(1) انظر ابن قتيبة: المصدر السابق ص 137 - 138

* وابن قتيبة رحمه الله أنزه من أن يفتري علىٰ الجاحظ.

(2) حديث كبد الحوت أخرجه البخاري (كتاب الأنبياء، بـاب خلـق آدم، كتـاب التفـسير، تفـسير سورة البقرة) وأخرجه مسلم (كتاب الحيض، باب بيان صفة منيّ الرجل، كتاب المنافقين، باب نزل أهل الجنة).

بوجود حياة أخرىٰ يدخل فيها المؤمنُ الجنةَ، ويُحْشَرُ فيها الكافرُ في النـار يـسلّم بما يقتضي ذلك من تنعيم وتعذيب.

ولما كان سند الحديث صحيحاً، فإنَّ الجاحظ لا يكون استنكر إلَّا متنه، وكأنه تعجّبَ من أكل أهل الجنة، ونسي أن القرآن نفسه وهو كلام الله، يصف ما في الجنة بأوصاف حسية تقريبا للمعنىٰ فيقول تبارك وتعـالىٰ: ﴿ وَفَٰكِهَةٖ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ۝ وَلَحۡمِ طَيۡرٖ مِّمَّا يَشۡتَهُونَ ﴾ [الواقعة: 21]، وقوله تعالىٰ: ﴿ فِيهِمَا فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ ﴾ [الرّحمٰن: 68]، ولا يستبعد أن تكونَ هذه صوراً لتقريب نعيم الجنة إلىٰ الأذهان لأنها تقْصُر عن تصوّرها، وما عند الله أكبر وأعظم من أن تدركَه عقولُنا، وهذا معنىٰ قوله ﷺ: «يقول الله عز وجل أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خطر علىٰ قلب بشر»[1].

ب - أما أحاديث (قرن الشيطان) فالمراد بها نهيه ﷺ عن الصلاة وقـت طلـوع الشمس ووقت غروبها وهي أحاديـث صـحيحة وردت في الـصحيحين وفي كتب السنن، وفي بعض الروايات ورد ذكر (قرن الشيطان) كالروايـة التي أخرجها مسلم عن عمرو بن عبسة قال: «قلت يا نبيَّ الله أخبرني عما علّمك الله وأجهله، أخبرني عن الصلاة. قال: صلّ الصبح ثم أقصر عـن الصلاة حتىٰ تطلع الشمس، حتىٰ ترتفع، فإنها تطلع حين تطلع بين قـرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار.. ثم أقـصر عـن الـصلاة حتـىٰ تغـرب الشمس فإنها تغرب بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار.. »[2].

وعلّةُ النهيِ في هذه الرواية ظاهرة، وهي مخالفة المشركين وعبّاد الـشمس الذين يتحرّون صلاتهم في هذين الوقتين، وليس المرادُ قطعا أنَّ الشمس تظهـر بين قرني شيطان حقيقةً، وإذا ظنَّ الجاحظُ ـ والأمر كما يبـدو كـذلك ـ أنَّ أهـلَ

---

(1) أخرجه ابن ماجه في سننه (كتاب الزهد، باب صفة الجنة)

(2) مسلم (كتاب فضائل القرءان، باب الأوقات التىٰ نهىٰ عن الصلاة فيها)

الحديث يتصورون للشيطان قرنين تظهر بينهما الشمس فقد أساء الظن وأبعد النجعة، وهذا ما لم يقل به أحد منهم.

وفي باب ساقه لذكر (أحاديث في إثبات الشيطان)[1] ذكر الجاحظ بعض الآثار، مثل: النهي عن الصلاة في أعطان الإبل لأنها خلقت من أعنان الشياطين، والنهي عن الصلاة عند طلوع الشمس حتىٰ طلوعها فإنها تطلع بين قرني شيطان، وأن الشياطين تُغَلّ في رمضان، والنهي عن الشرب من ثُلمة الإناء لأنه كِفْلُ الشيطان وغيرها. ولم يعلّق الجاحظ علىٰ هذه الأحاديث في هذا الموضع من كتابه ولكنه شرع يذكر أشعاراً في الجنّ والشياطين، وما شابه ذلك.

والجاحظ في الحقيقة، لم يذكر هذه الأحاديث صراحة، ولكنه دعا إلىٰ تأويلها فقال في موضع آخر من كتابه الحيوان:

«والنَّاس يقولون في الإبل أقاويل عجيبة: فمنهم من يزعم أن فيها عِرْقَاً من سناد الجن، وذهبوا إلىٰ الحديث: إنهم إنما كرهوا الصلاة في أعطان الإبل لأنها خلقت من أعنان الشياطين، فجعلوا المثل والمجاز علىٰ غير حقيقته.

وقال ابن ميادة:

فلما أتاني ما تقول محارب   تغنّت شياطين وجنّ جنونها[2]

ثم شرع الجاحظ يبين المعاني المجازية للفظة الشيطان، ثم عرّج علىٰ حديث النهي عن الصلاة عند غروب الشمس وعند طلوعها، ثم ذكر حديث طلوعها بين قرني شيطان، ثم قال إثر ذلك موضحا فلسفته:

«.. فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية ومواضع كلام يدلّ عندهم علىٰ معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخرىٰ، ولها حينئذ دلالات أخر فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة، والشاهد والمثل، فإذا نظر في الكلام

(1) الجاحظ: الحيوان 6: 223

(2) المصدر السابق 1: 153

وفي ضروب من العلم وليس هو من أهل هذا الشأن هلك وأهلك»[1].

والجاحظ في مذهبه هذا لا يختلف كثيرا عن مذهب خصمه ابن قتيبة الذي قال في معرض الردّ عليه:

«.. وإن كان إنكاره لهذا الحديث لأنه رآه لا يقوم في وهمه، ولأنه لا معنىٰ لترك الصلاة من أجل أن الشمس تطلع بين قرني شيطان، فنحن نريه المعنىٰ حتىٰ يتصوّر في وهمه له، بإذن الله تعالىٰ، ويحسن عنده، ولا يمتنع علىٰ نظره.

وإنما أمرنا بترك الصلاة مع طلوع الشمس، لأنه الوقت الذي كانت فيه عَبَدَةُ الشمس يسجدون فيه للشمس، وقد دَرَجَ كثيرٌ من الأمم السالفة علىٰ عبادة الشمس والسجود لها.. وكان في العرب قوم يعبدون الشمس، ويعظّمونها ويسمونها الإلاهة.. فكرّه لنا رسول الله ﷺ أن نُصَلّي في الوقت الذي يسجد فيه عبدة الشمس للشمس.. ولم يُرِدْ بالقَرْنِ ما تصوروا في أنفسهم من قرون البقر، وقرون الشاة، وإنما القَرْنُ ههنا حرف الرأس، وللرأس قرنان، أي حرفان وجانبان، ولا أرىٰ القَرْنَ الذي يطلع في ذلك الموضع سُمِّيَ قرنا إلّا باسم موضعه، كما تُسَمّي العربُ الشيء باسم ما كان له موضعاً أو سبباً فيقولون: «رَفَعَ عقيرتَه»، يريدون صوتَه لأن رَجُلاً قُطِعَت رِجْلَهُ فرفعها واستغاثَ من أجلها، فقيل لمن رفع صوته: رفع عقيرته.

ومِثْلُ هذا كثيرٌ في كلام العرب، وكذلك قوله في المشرق: «من ها هنا يطلع قرن الشيطان»[2].

ج - وأما كلام الجاحظ عن الحجر الأسود فلم أقف عليه في كتبه والمراد به أحاديث نزول الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن فسوّدته خطايا بني آدم.

وهذه الأحاديث أكثرها ضعيف، وصحيحها موقوف علىٰ ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص، وبعضها من روايات كعب الأحبار

(1) المصدر السابق والصفحة

(2) ابن قتيبة: المصدر السابق والصفحة

وعبد الله بن منبه، وهذه لا يخلو أن تكون من الإسرائيليات. وقد أفرد صاحب (تاريخ مكة) بابا لما جاء في فضل الركن الأسود[1].

وأصحّ ما رُوِيَ من هذه الأحاديث، حديثُ ابن عباس الذي أخرجه النَّسائي والترمذيُّ وأحمد، وفيه: «أن النَّبيّ ﷺ قال: الحجر الأسود من الجنة»[2] قال الترمذيُّ: هذا حديث حسن صحيح. وإسناده أصحّ أسانيد حديث ابن عباس، وقد تتبَّع الهيثميُّ في (مجمع الزوائد) أسانيده الأخرىٰ مما رواه الطبراني في معجمه الأوسط والكبير وبيّن ما فيها من علل[3].

والجاحظ إن صحّت نسبةُ الكلام إليه فهو يعترضُ علىٰ الشقِّ الثاني وهو أن الحجر الأسود كان أبيضَ كاللبن ولكن سوّدته أيّدي المشركين وكان يجب أن يُبَيّضَ إذ أسلموا، وهو موطن السخرية التي استنكرها ابنُ قتيبة، وهذه الزيادة لم ترد ـ والله أعلم ـ إلَّا في روايات ضعيفة، وأبلغ ما يرد به علىٰ ذلك قول عمر بن الخطاب الذي أخرجه الشيخان في صحيحهما، وغيرهما من أصحاب السنن: «والله إني لأُقَبِّلُكَ وإني أعلم أنك حجرٌ، وأنك لا تضرُّ ولا تنفعُ، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ قَبّلَكَ ما قبّلتُك»[4].

ويقول ابن قتيبة في الردّ علىٰ الجاحظ:

«فمن الذي أوجب أن يبيّض ـ أي الحجر الأسود ـ بإسلام النَّاس؟ ولو شاء الله تعالىٰ لفعل ذلك من غير أن يجب. وبَعْدُ، فإنهم أصحاب قياس وفلسفة فكيف ذهب عليهم أن السواد يصبغ ولا ينصبغ، والبياض ينصبغ ولا يصبغ»[5].

---

(1) الأزرقي: تاريخ مكة 1 / 322

(2) النسائي (كتاب الحج، باب ذكر الحجر الأسود)، الترمذي (كتاب الحج).

(3) الهيتمي: مجمع الزوائد 3: 242 – 243.

(4) البخاري (كتاب الحج، باب ما ذكر في الحجر الأسود)، مسلم (كتاب الحج، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود).

(5) ابن قتيبة: المصدر السابق ص 290.

(6)

يقول جولدتسيهر في الهامش رقم (4) الصفحة 192:

«غير أن الجاحظ يستشهد في كتابه البيان والتبيين (2: 113) بقول لإعرابيّ جاء فيه: «حدّث عن بني إسرائيل ولا حرج». وهذا القول نفسه يذكره أبو داود في سننه (كتاب العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) علىٰ أنه حديث، وكذلك الترمذي (العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) في سياق مختلف عن الجاحظ».

وكأن جولدتسيهر يريد أن يقول إن حديث (حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج) الذي أخرجه أهل السنة إنما هو في الأصل من مأثور كلام العرب تسلّلَ إلىٰ كتب الحديث.

1- استلّ جولدتسيهر هذا النصَّ من سياقه بحذف طرفيه حتىٰ لا يفهم القارئ الفهم الصحيح وتمام كلام الجاحظ هو: «وقال بعض العرب: حدّث عن البحر ولا حرج، وحدّث عن بني إسرائيل ولا حرج، وحدّث عن معن ولا حرج». وهذا من الأمثال السائرة وقد رُوِيَ بصيغ متنوّعة منها: (حدّث عن البحر ولا حرج، وعن الفضل ولا حرج، وعن معن ولا حرج)، والفضل هو الفضل بن يحيىٰ البرمكيّ، ومعن هو معن بن زائدة وكان من أجواد العرب ولم ترد في كتب الأمثال التي روت هذا المثل، عبارة: «حدّث عن بني إسرائيل ولا حرج». وحتىٰ إن سلّمنا بوجودها فلا ريبَ أنها انتقلت من الحديث إلىٰ المثل وليس بالعكس كما يزعم جولدتسيهر، وإذا علمنا أن الفضل بن يحيىٰ البرمكيّ عاش في زمن العبّاسيين، وأن معن بن زائدة عاش في زمن بني أميّة وأدرك عصر العباسيين، وقتل سنة 152 أو 158

هـ وهو والٍ علىٰ سجستان للمنصور، وتوفي الفضلُ سنة 193 هـ. وهذا يقتضي علىٰ رأىٰ جولدتسيهر ألا يشيع المثل إلَّا بعد سنة 152 هـ أو بعد سنة 193 هـ أىٰ أن هذه العبارة لا يمكن أن تكون قد وُجِدَت علىٰ ألسنة المحدّثين قبل هذا التاريخ، وهذا يحتاج إلىٰ إقامة الدليل التاريخي عليه وهو ما يستحيل علىٰ جولدتسيهر القيام به.

2- إنّ حديث «حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج» جاء مقترناً في بعض الروايات بحديث «من كذب عليّ متعمّداً»، وقد أخرجه البخاريُّ عن عبد الله بن عمرو في (كتاب الأنبياء، باب ذكر بني إسرائيل) بلفظ «بلّغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمّداً فليتبوأ مقعده من النار»، وأخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدرىٰ في (كتاب الزهد، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم) بلفظ: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمّداً فليتبوأ مقعده من النار». وإذا علمنا أنَّ حديثَ «من كذب عليّ متعمداً» قد بلغ درجة التواتر المعنوي فليس من اليسير أن تتسللَ جملةُ (حدّثوا عن بني إسرائيل..) إلىٰ مثل هذا الحديث الذي بلغ هذا القدر من الصحة لو كانت هذه زيادة باطلة.

(7)

يستمر جولدتسيهر في بيان السخرية التي تعرّض لها الحديث، فيقول:

«كما تَعَرَّضَتْ للسّخرِيةِ الأحكامُ التّفصيليّةُ الدّقيقةُ التي وردت في الحديث حول معظم العلاقات الأساسية في الحياة اليومية، وهلمّ جرا.

والإصرار علىٰ السخرية من هذه التفصيلات اليومية يمكن الرجوع إليه في الحديث نفسه مما دعا المشركين آنذاك إلىٰ أن يقولوا مستخفين بهذه الشريعة: (إن صاحبكم ليعلمكم حتىٰ الخراءة)».

إن استخفاف المشركين إنما هو استخفاف عامّ بالدين نفسه، وليس بالحديث خاصة كما توهم جولدتسيهر.

وتتبّع الشريعةِ الإسلاميةِ، بمصادرها المختلفة، للأحكام التفصيلية في دقائق الأمور لهو مدعاةٌ للتقدير لا الاستخفاف والازدراء، وهذا موضعٌ من مواضع عظمةِ الإسلام وفقهه، فهو نظامٌ شاملٌ جاء لينظمَ حياةَ الإنسان. فكما علّمه كيف يعبد الله، ويضرب في الأرض يطلب رزقَه الحلالَ، علّمه كيف يأكلُ ويشربُ ويتطهّرُ. وهذا ما يفرِّقُ بين الإنسان المكلَّفِ والدّابةِ العجماءَ.

والحديث الذي أشار إليه جولدتسيهر أخرجه النسائي وابن ماجه والترمذي وأبو داود عن سلمان قال: «قال له رجل ـ زاد ابن ماجه: من المشركين ـ إن صاحبكم ليعلمكم حتىٰ الخراءة. قال: أجل. نهانا أن نستقبلَ القبلةَ بغائطٍ أو بولٍ أو نستنجيَ بأيْمانِنا أو نكتفي بأقلّ من ثلاثة أحجار»[1].

يقول السِّنديُّ: «قال الطيبيُّ: جواب سلمان من باب أسلوب الحكيم لأن المشركَ لما استهزأ كان من حقه أن يُهَدّدَ أو يُسْكَتَ عن جوابه لكن ما التفتَ سلمانُ إلىٰ استهزائه، وأخرجَ الجوابَ مخرجَ المُرْشِدِ الذي يُرْشِدُ السائلَ المجدَّ، يعني ليس هذا مكانَ الاستهزاء، بل هو جِدٌّ وحقٌّ، فالواجب عليك ترك العناء والرجوع إليه. قلتُ (أي السِّنْديّ): والأقربُ أنه ردٌّ له بأنَّ ما زَعَمَهُ سبباً

---

(1) أخرجه النسائي (كتاب الطهارة، باب النهي عن الاكتفاء في الاستطابة بأقل من ثلاثة أحجار)، وأبو داود (كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة)، والترمذي (كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة)، وابن ماجه (كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة).

للاستهزاء ليس بسببٍ له، حتىٰ المسلمون يصرّحون به عند الأعداء، وأيضا هو أمرٌ يحسنه العقلُ عند معرفة تفصيله، فلا عبرةَ بالاستهزاء به بسبب الإضافة إلىٰ أمر يُسْتَقْبَحُ ذكرُه في الإجمال..»[1].

ثالثا: موقف علماء الحديث من الوضع ومنهجهم في مجابهته:

إن الطريقة الثالثة التي سلكها المسلمون في مجابهة الوضع، كما يقول جولدتسيهر، هي طريقة أهل الحديث. وهو هنا، كما في مواضع أخرىٰ من كتابه، يخلط حقا بباطل.

(1)

يقول جولدتسيهر: «ويبدو أنّ الفقهاء أنفسهم قد وسّعوا نظرية الاجماع علىٰ حُجّية الحديث في فترة مبكّرة، واتخذوا عمل الجمهور بالحديث دليلاً علىٰ صحته، وقد رُوِيَ عن ابن عباس قوله: «إذا سمعتموني أحدّث عن رسول الله ﷺ فلم تجدوه في كتاب الله أو حسنا عند النَّاس فاعلموا أني قد كذبتُ عليه»، بمعنىٰ آخر: الاجماع خير دليل علىٰ صحّة الأقوال والأفعال المنسوبة إلىٰ النَّبيّ ﷺ، والصحيح ما عدّته الأمة صحيحا».

إنّ مسألة الإجماع من المسائل التي أساء فهمَها كثيرٌ المستشرقون الذين عالجوا موضوعات أصول الفقه، ومصادر التشريع وأدلته[2].

---

(1) انظر حاشية السندي علىٰ شرح السيوطي لسنن النسائي 1: 39

(2) من هؤلاء: شاخت Schacht في كتابه (أصول التشريع الإسلامي)، وسنوك هرخرونه Snock hurgronje في المختارات التي ترجمها له شاخت، ونورمان كالدر N. Calder، وديفيد بيرل David Pearl، وكولسون Coulson. ولمعرفة المزيد من أراء المستشرقين في مسألة الاجماع راجع البحث

وجولدتسيهر من أوائل المستشرقين الـذين عـالجوا موضـوع الإجمـاع في عديد من كتبه[1] وزعم أنه «سـلطة عظمـىٰ عنـد المـسلمين يرجعـون إليهـا في المسائل الدينية النظرية والعملية، وهو قـوة يتّـسع مـدىٰ اسـتخدامها ويتعـذّر ضبطها وتحديدها»[2].

وهو وغيره ينظر إلىٰ الإجماع علىٰ أنه اتّفاق جمهور المسلمين عـلىٰ رأيٍ مـن الأراء كيفما اتفق، دون مراعاة لأصوله وقواعده. وقد ذهب بـه الأمـرُ هنـا إلىٰ نقل الإجماع من دائرةِ الفقـه، وهـي المجـال الـذي يُطبّـق فيـه الإجمـاعُ عنـدما لا يكون ثمة دليلٌ من كتابٍ أو سنةٍ أو قياسٍ، إلىٰ دائـرةِ الحكـم عـلىٰ الحـديث بالصّحة أو البطلان.

وقد لقي هذا الفهمُ رواجاً عند من جاء بعده مـن المستـشرقين المـشتغلين في حقل السنة، مـثل آلفـرد غيـوم Alfred Guillaume الـذي يقـول في كتابـه (الأحاديث النبوية: مقدمة لدراسة كتب السنة): «.. ومع ذلك فمبـدأ الإجمـاع قد يكون له تأثيرٌ مفيدٌ علىٰ النقد الذاتيّ المحض. ومنذ فترة مبكرة وُسِّعَت دائرةُ الإجماع لتغطيَ الحديث. فما وافقت عليه الجماعـةُ وقبلتـه كـان فـوق النقـد ولا مجال للشك فيه.. »[3].

قد يُفْهَمُ من كلام جولدتسيهر أنّ الفقهاءَ اشترطوا لصحةِ حـديثٍ مَـا أن تُجْمِعَ الأمّةُ علىٰ قبوله، وهذا غير صحيح.

وهنا قضيتان متقابلتان، إذا صحّت إحداهما بَطَلَت الأخرىٰ:

الذي نشره وائل حلاق في مجلة International journal of Middle East Studies, Nov.1986, Vol. 18 ,No.4 , PP.427-454 وهو بعنوان حجة الاجماع عند اهل السنة.

(1) انظر مثلاً: العقيدة والشريعة ص 53، والظاهريـة ص 33، 102، 115، مـن الترجمـة الإنجليزيـة التي قام بها فولفجانج بن.

(2) المصدر السابق ص 162

(3) Guillaume, Alfred , The Traditions Of Islam , P.80

* **الأولىٰ**: إجماع الأمّة علىٰ العمل بحديث ما دليلٌ علىٰ صحته. وهذا جائزٌ عقلاً وصحيحٌ نقلاً إذا تحقّقَ وقوعُه. أمّا العقلُ فلأن اجتماعَ خلقٌ كثيرٌ علىٰ قبول خبرٍ ما فيه دلالةٌ علىٰ استحسانه، وأما النقل فلقوله ﷺ «لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة»[1].

* **الثانية**: لا يصحُّ حديثٌ إذا لم تجتمع عليه الأمة. وهذا غير صحيح لأن الواقعَ يعارضه. فكثيرٌ من الأحاديث يعمل بها فريق، ولا يعمل بها فريق آخر لعلةٍ يراها فيها ولا يراها غيرُه، أو لأنه لا يسلّم أصلاً بصحتها.

وإذا تبيّن لنا هذا، نخلصُ إلىٰ أنّ القول بجعل الإجماع علىٰ قبول الخبر دليلاً علىٰ صحته ليس شرطاً عند أهل الحديث، ولا عند غيرهم، وهو ما لا يَقْبَلُ الدّفْعَ. واحتجاج جولدتسيهر لما ذهب إليه بقولِ ابن عباس: «إذا سمعتموني أحدّث..» وقولِ ابن خلدون الذي أشار إليه جولدتسيهر في الهامش: «.. في الإجماعِ أعظمُ حماية وأحسنُ دفع» لا يُسَلّمُ له. فكلام ابن عباس هو قول صحابيّ، والاختلاف في حجية قول الصاحب معروفة عند الأصوليين. فضلا عن أن كلام ابن عباس هذا رواه الدارمي في سننه (المقدمة، باب تأويل حديث رسول الله) بلا سندٍ فلا يستبعد أن يكون منسوباً إليه لأن أمارة الوضع عليه ظاهرة وهي قوله (.. فلم تجدوه في كتاب الله)، فكثير من الأحاديث ليس لها وجود في كتاب الله، وهذا معنىٰ قولهم: السنةُ قاضيةٌ علىٰ القرءان، وقولهم: السنةُ مبيِّنة لمجمل القرءان ومخصِّصةٌ لعمومه، ومقيِّدَةٌ لمطلَقِه. وكلامُ ابن عباس هذا يشبه أحاديثَ كثيرةً ضعيفةً وموضوعةً، مثل: «أيّما حديث بلغكم عني تعرفونه بكتاب الله فاقبلوه، وأيّما حديث بلغكم عني لا تجدون في القرءان موضعه ولا تعرفون موضعه فلا تقبلوه، وأيما حديث

---

(1) أخرجه الترمذي (كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة) عن عبد الله بن عمر، وابن ماجه (كتاب الفتن، باب السواد الأعظم) عن أنس بسند ضعيف.

بلغكم عني تقشعرّ منه جلودُكم وتشمئزُ منه قلوبكم وتجدون في القرءان خلافَه فردّوه»، وأعلّ البيهقيُّ هذا الحديث بالانقطاع[1]. ومثل: «ما بلغكم عني من حديث حَسَنٍ لم أقله فأنا قائله». قال البيهقيُّ: «هذا باطل، والحارث والعرزمي متروكان، وعبد الله بن سعيد عن أبي هريرة مرسل فاحش.»[2].

وأصحُّ ما رُوِيَ في هذا الباب حديث أبي حميد وأبي أسيد أن رسول الله ﷺ قال: «إذا سمعتم الحديثَ عني تعرفه قلوبُكم وتلين له أشعارُكم وأبشارُكم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديثَ عنىٰ تنكره قلوبُكم وتنفرُ منه أشعارُكم وأبشارُكم وترون أنه منكم بعيدٌ فأنا أبعدُكم منه» قال الهيثمي في (مجمع الزوائد): رواه أحمد والبزار، ورجاله رجال الصحيح»[3] وقد أشار جولدتسيهر إلىٰ هذا الحديث في هامشه.

يقول السيوطي في توضيح معنىٰ هذا الكلام:

«وعلىٰ الأحوال كلها، حديث رسول الله ﷺ الثابت عنه قريب من العقول موافق للأصول لا ينكره عقلُ مَن عَقَلَ علىٰ الله الموضع الذي وضع به رسوله ﷺ من دينه، وما افترض علىٰ النَّاس من طاعته، ولا ينفرُ منه قلبُ مَن اعتقد تصديقه فيما قال، واتباعه فيما حكم به، وكما هو جميل حسن من حيث الشرع جميل في الأخلاق، حسن عند أولي الألباب هذا هو المراد بما عسىٰ يصح من ألفاظ هذه الأخبار»[4].

وأما كلام ابن خلدون الذي عدّه جولدتسيهر تعبيراً عن أنّ الإجماعَ خيرُ دليلٍ علىٰ صحة الأقوال والأفعال المنسوبة إلىٰ النَّبيّ ﷺ، والصحيح ما عدّته

---

(1) السيوطي: مفتاح الجنة ص 22

(2) المصدر السابق ص 24

(3) الهيثمي: مجمع الزوائد 1: 150

(4) السيوطي: المصدر السابق ص 26

الأمة صحيحا فهو قوله في معرض كلامه عن أحاديث المهديّ ونـزول المسيح آخر الزمان: «ولا تقولنّ مثل ذلك، يعني الطعن في رجال السند بغفلة أو لسوء حفظ أو ضعف، ربما يتطرق إلىٰ رجال الصحيحين، فإن الإجماع قد اتصل في الأمة علىٰ تلقيهما بالقبول والعمل بما فيهما، وفي الإجماع أعظم حمايّة وأحسن دفع وليس غير الصحيحين بمثابتهما في ذلك..»[1].

ومن الواضح أنّ الإجماع في كلام ابن خلدون ليس إجماعاً عاماً يشمل كلَّ الأحاديث بل هو إجماعٌ خاصٌّ منعَقِدٌ علىٰ صِحَّةِ ما في الصحيحين دون سواهما وهو إجماعٌ علىٰ صحة شرطهما، وأنهما أصحُّ كتب السنة لصعوبة تحقق شرطيهما قياساً بشروط الأئمة الآخرين، ولذلك لم يختلف النَّاس علىٰ قبول ما فيهما والعمل بهما. يقول ابن الصلاح:

«وهذا القسم ـ يريد ما اتفق عليه البخاريّ ومسلم وهو أعلىٰ درجات الصحة ـ جميعه مقطوع بصحته، والعلم اليقينيُّ النظريّ واقع به خلافاً لقول من نفىٰ ذلك محتجاً بأنه لا يفيد في أصله إلَّا الظنَّ، وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن، والظن قد يخطىٰء، وقد كنت أميل إلىٰ هذا وأحسبه قوياً ثم بأنَّ لي أنَّ المذهبَ الذي اخترناه أولاً هو الصحيح لأنّ ظنَّ من هو معصوم من الخطأ لا يخطىٰء. والأمة في مجموعها معصومة من الخطأ»[2].

فخلاصة الكلام في الردّ علىٰ توهم جولدتسيهر:

1- الإجماع الذي تحدّث عنه العلماء هو إجماع أهل الإختصاص، وهم المتصدرون للنظر في المسألة المتكلِّم فيها، وليس المراد من الإجماع كما يتوهم جولدتسيهر وأضرابه أن يجتمع النَّاس كلهم علىٰ صعيد واحد

---

(1) ابن خلدون: المقدمة ص 576 (فصل في أمر الفاطمي وما يذهب إليه النَّاس في شأنه)

(2) ابن الصلاح: المقدمة ص 41 - 42

ليثبتوا حديثاً أو ينفوه قولاً واحداً منهم لا يخرجون عنه.

2- الإجماع المنعقد علىٰ صحة الأحاديث إنما هو إجماع علىٰ صحة ما في الصحيحين من الأحاديث، وهو ما يعبر عنه في كتب المصطلح بتلقي الأمة لهما بالقبول ولا يتعداهما إلىٰ غيرهما من كتب السنة كجامع الترمذي وسنن أبي داود والنسائي وابن ماجه ومسند الإمام أحمد، وغيرها من مصنفات الحديث الأخرىٰ التي سميت بالصحاح كصحيح ابن خزيمة، وصحيح ابن حبان، ومستدرك الحاكم علىٰ الصحيحين، فهذه جميعها فيها الصحيح والحسن والضعيف، وقد ينعقد الإجماع علىٰ أحاديث مفردة بعينها في كتب السنن. وهذا الإجماع علىٰ تلقي ما في الصحيحين من أحاديث لا ينال منه ما وجّه للصحيحين من نقد من بعض الحفاظ كالدارقطني وأبي عليّ الغساني الجياني. وقد ردّ الحفاظ علىٰ ذلك في مظانه،[1] وسوف نأتي علىٰ ذكر ذلك في حينه[2].

*** علي حسن عبد القادر ينساق مع جولدتسيهر في مزاعمه**

يقول علي حسن عبد القادر في كتابه (نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي): «ولا يمكن أن يفترض أن سلطان الصحيحين كان أساسه الصّحة التي لا نزاع فيها لما يحتويانه، وأن ذلك مبناه نتائج أبحاث العلماء، فقد نقدت فيهما موضوعات مختلفة، وإنما أساس ذلك السلطان كان شعبياً (!!)، وهو الإجماع وتلقي الأمة بالقبول ... يقول ابن خلدون: (ولا تقولن مثل ذلك ربما يتطرق إلىٰ رجال الصحيحين، فإن الإجماع قد اتصل في الأمة علىٰ تلقيهما بالقبول والعمل بما فيهما وفي الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع) وقد حصل

---

(1) راجع مقدمة فتح الباري للحافظ ابن حجر. وانظر تلخيص ذلك في الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم 1: 79

(2) انظر تعليقاتنا علىٰ الفصل الثامن الذي خصصه لمصنفات الحديث.

هذا الإجماع قبل أن ينظر إليهما بالشك.. »[1]

وهذا كلام لا يقل تهافتاً عن سابقه، وقد يعذر صاحبه ولا يُعْذَرُ هو، فأيُّ سلطانٍ شعبيٍّ هذا الذي يحتَكَمُ إليه في التصحيح والتضعيف. فهذا الخرف لا يليق بقائله وهو المتصدر لتدريس تاريخ التشريع الإسلامي.

(2)

سبب دعوىٰ الإجماع علىٰ صحة الأحاديث في رأي جولدتسيهر

يقول جولدتسيهر: «وكان الدافعُ المباشر للحكم علىٰ كلِّ ما وصل النَّاس في صورة أحاديث من خلال أفرادٍ مؤثرين في دوائر معينة من العالم الإسلامي حكماً دقيقاً هو انتشار الأحاديث المعادية للمذهب السنيّ التي عرفت في مساحات واسعة من بلاد الإسلام.

وتبعاً لهذا الرأي ادّعوا الإجماع لمصلحتهم.. وبواسطة الأحاديث التي نشروها ـ أي فقهاء الأمصار ـ أثّروا في رأي النَّاس الذين عملوا في وسطهم، فأهل مصر لم يحترموا عثمانَ كثيراً حتىٰ أذاع الليثُ بن سعد بينهم أحاديثَ فضائل عثمان، وبالمثل كان صنيع أهلِ حمص بعلي بن أبي طالب حتىٰ أطلعهم إسماعيل بن عياش علىٰ أحاديث فضائل علي.

ويقول وكيع: «لولا جابر الجعفي لكان أهل الكوفة بغير حديث».

والردّ علىٰ جولدتسيهر هنا من وجوه:

1- دعوىٰ أنّ أهل السنة لجأوا إلىٰ الإجماع ليُضَيّقوا الخناقَ علىٰ خصومهم من أصحاب الفرق بحجة أن ما بأيّديهم من أحاديث قد أطبق النَّاس علىٰ

---

(1) علي حسن عبد القادر: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص 312.

العمل بها وذلك خدمة لمصلحتهم الخاصة، دعوىٰ عارية عن الدليل.. والبينة علىٰ من ادّعىٰ.

2- يقول إنّ فقهاء الأمصار قاموا بدورٍ في الترويج للأحاديث في البلدان التي عاشوا فيها، ومثّل لذلك بما قام به الليثُ بن سعد من نشر أحاديث فضائل عثمان بين المصريين الذين كانوا يكرهونه، وبما قام به إسماعيل بن عياش من نشر أحاديث فضائل علي بين أهل حمص الذين كانوا ينتقصون علياً، فإذا كان لابد من دور يؤدّيه الفقهاء في أمصارهم فهو نشر أحاديث الأحكام لأنها هي التي ينبني عليها التشريع لا أحاديث فضائل الصحابة لأن هذه إذا فاتت مصراً من الأمصار فإنه لا يكون بذلك قد ضيّع شيئاً كثيراً. هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ لم يرد في النص الذي استشهد به أن الليث بن سعد وإسماعيل بن عياش رويا أحاديث في فضائل عثمان وعليّ، ولكن ورد فيه كما جاء في حياة الحيوان الكبرىٰ للدميري وهو المصدر الذي نقل عنه جولدتسيهر: «كان أهل مصر ينتقصون عثمان حتىٰ نشأ فيهم الليث فحدثهم بفضائله فكفّوا، وكان أهلُ حمص ينتقصون عليّاً حتىٰ نشأ فيهم إسماعيل بن عياش فحدثهم بفضائل عليّ فكفّوا عن ذلك» وهذا النص رواه غير الدميري الخطيبُ البغدادي في تاريخه[1]، والذهبي في سير أعلام النبلاء[2] وليس في النص ذكر للأحاديث النبوية في فضائل علي وعثمان وما يفهم منه أن الليث بن سعد وإسماعيل بن عياش حدثا أهل مصر وحمص بمناقب هذين الصحابيين وما أكثر مناقبهما التي ذكرها أصحاب السير، وليس بالضرورة أن يكون تحديثهما بما ورد في فضائل هذين من أحاديث عن النبيّ ﷺ. والفرقُ كبيرٌ بين قول جولدتسيهر:

(1) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد 13 / 7

(2) الذهبي: سير أعلام النبلاء 8: 148

«أذاع الليثُ بن سعد بينهم أحاديثَ فضائل عثمان «وبين» يحدثهم بفضائله». وأقلُّ ما يُقال في صنيعه هذا أنه ضربٌ من التدليس.

3- قوله: «ويقول وكيع: ولولا جابرٌ الجعفيُّ لكان أهلُ الكوفة بغير حديث «ذكره الترمذي في جامعه (كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الأذان). وكلام وكيع إنْ صحت نسبته إليه لا يمكن قبوله أبداً لأنه يتنافىٰ مع الحقائق التاريخية المتعلقة بمدرسة الكوفة الفقهية.

فكيف تكون الكوفة بغير حديث حتىٰ يأتيها جابر الجعفي (ت 127 هـ) وهي محطُّ رحال وإقامة عدد ضخم من الصحابة والتابعين من فقهاء ومحدثين. وربما كان حظُّ الكوفة في هذا الأمر أوفرَ من حظٍّ غيرها من الأمصار. وبينما لم ينزل مصر من الصحابة إلَّا نحو ثلاثمائة صحابيّ فإنه استوطن الكوفة وحدها نحو ألف وخمسمائة صحابي علىٰ رأسهم عبد الله بن مسعود فقيه الصحابة الذي آثر به عمر بن الخطاب أهلَ الكوفة علىٰ نفسه وقد أرسله إليها معلماً[1]. وفي الكوفة من سادة الفقهاء والحديث من التابعين علقمة بن مسعود (ت 62 هـ)، ومسروق بن الأجدع الهمذاني (ت 63 هـ)، والقاضي شريح بن الحارث (ت 78 هـ)، وسعيد بن جبير (ت 94 هـ)، والشعبي عمرو بن عامر بن شراحيل (ت 114 هـ)، وحبيب بن أبي ثابت الكاهلي (ت 119 هـ)، وعبد الرّحمٰن بن أبي ليلي (ت 83 هـ) ويمكن الرجوع إلىٰ الكتب التي عُنِيَت بتاريخ التشريع لمعرفة أسماء الفقهاء والمحدّثين الذين استوطنوا الكوفةَ وهم كثير ينوء بذكرهم هذا المقام.[2]

وحسب الكوفة أنه ترعرعت فيها وازدهرت مدرسةٌ فقهيةٌ هي من أعظم

---

(1) الذهبي: تذكرة الحفاظ 1: 14

(2) انظر الكوثري: فقه أهل العراق وحديثهم ص 40 – 52 بتحقيق المرحوم عبد الفتاح أبو غدة وهو في الأصل مقدمة لكتاب (نصب الرأية) للزيلعي، استخرجت منه وطبعت مستقلة. انظر أيضاً: محمد يوسف موسىٰ: تاريخ الفقه الإسلامي ص 44 - 46

مدارس الفقه الإسلامي وكيف يمكن أن نتصور فقهاً بلا حديث ! ثم إن قول وكيع لا ينسجم مع قول زهير بن معاوية: «سمعت جابر بن يزيد (الجعفي) يقول: عندي خمسون ألف حديث ما حدثت منها بحديث»[1]

(3)

يقول جولدتسيهر:

«ولم يلق متن الحديث اهتماما كبيرا بقدر ما لقي الإسنادُ نفسُه من اهتمام. والتصديق بصحة حديث ما أو ببطلانه يتوقف على عدالة رواته. ولذلك عُرِفَ الإسنادُ بقوائم الحديث حيث أصبح وجود الإسناد دليلاً على صحة الأقوال المروية به، وبدون الإسناد لا يصحُّ حديث».

ولنا هنا تعليقات على كلامه هذا في ثلاثة مواضع:

* **الأول**: قوله إن متن الحديث لم يلق العناية التي نالها الإسناد، دندن حولها جولدتسيهر كثيراً في كتابه هذا في أكثر من موضع. وقد تأثر بدعواه هذه المستشرقون الذين جاءوا بعده وسلّموا بهذه الدعوى تسليماً مطلقاً[2]، وكذلك فعل نَفَرٌ من الكتّاب المسلمين[3] وقد رددنا على هذه الدعوى ردّاً مفصلاً في مكان آخر، فلا نرى حاجة لنا بتكراره.

* **الثاني**: قوله: «والتصديق بصحة حديث ما أو ببطلانه يتوقّف على عدالة رواته» وهذا غير صحيح، وهو يدلّ على مبلغ معرفة

---

(1) الذهبي: ميزان الاعتدال 1: 379

(2) من هؤلاء: ليوني كايتاني في مقدمة كتابه (حوليات الإسلام)

(3) من هؤلاء: أحمد أمين في (فجر الإسلام)، وعلي حسن عبد القادر في (نظرة عامة في تاريخ الفقه) ص 319

جولدتسيهر بعلم الحديث ومن له أدنىٰ معرفة بهـذا العلـم يـدرك أنّ الحديث لا يكون صحيحاً حتىٰ يتصل سندُه بنقل العَدْلِ الضّابطِ عن العَدْلِ الضّابطِ إلىٰ منتهاه مـن غـير شـذوذٍ ولا عِلّـةٍ، وبـذا لا يكفـي لصحة الحديث أن يكون رواتُه عُدولاً، بل لابد أن ينضمّ إلىٰ العدالـةِ الضّبْطُ. والعدالةُ مَلَكَةٌ في النفس تمنع صاحبَها مـن اقـتراف الكبـائر واجتراح السيئات، والضبطُ ضبطانِ: ضَبْطُ صَدْرٍ، وضَبْطُ كتابٍ لمن لا يحفظ، فلا تُقْبَلُ روايةُ المغفّلِ والناسي والمختلِطِ عَقْلُـه، وكـذا مـن لا يميّز بين ما خطّه بيمناه في كتابه وما أُدْخِل فيه من غيره. والعدالـةُ والضّبطُ وحدهما أيضاً لا يكفيان، فقد يكون الـراوي عَـدْلاً ضـابطاً ويكون ما يرويه ضعيفاً لعدم اتّصَالِ سنده، أو لعدم صحة سماع أحد رواته ممن سبقه، أو لعدم تحقـق اللقـاء والمعـاصرة. وإذا سَـلِمَ سـندُ الحديث من عِلّةِ الانقطاع فلابـد مـن أن يَـسْلَمَ مـن الـشذوذ، وهـو مخالفةُ الثّقةِ لمن هو أوثقُ منه، وقـد يكـون الحـديثُ ظـاهره الـسلامة وفيه عِلّةٌ خفيّةٌ تقدح فيه، وهي علىٰ ضروبٍ يَعْلَمُها أهلُ هذه الصنعة كأن يلتقي الراويان ولا يتحقّقُ سماعُ أحَدِهما من الآخر.

* **الثالث**: قوله: «حيث أصبح وجودُ الإسنادِ دليلاً عـلىٰ صِـحّةِ الأقـوال المروية به وبدون إسنادٍ لا يصحّ حديث.. «فيه خلطٌ عجيبٌ فأوّله باطلٌ وآخرُه صحيحٌ. فوجودُ الإسنادِ لا يقتـضي صـحةَ الحـديث، فهـا هـي الأحاديثُ الضعيفةُ فضلاً عن الموضوعةِ كلها لها أسانيد، ولكنها أسانيدٌ باطلةٌ، وبدون وجود إسنادٍ لا يصحُّ حديثٌ أبدا وهذا مـالا ينـازع فيـه عاقل. والقول بأن المسلمين اهتمّـوا بالـسند دون الاهـتمام بـالمتن نقلـه جولدتسيهر عن ميور في كتابه (حياة محمد)، ودوزي في كتابه (مقالات في تاريخ الإسلام) كما أشار إلىٰ ذلك في الهامش رقم (؟؟) مـن البحـث

الخامس من هذا الفصل. وفي الموضع المشار إليه يقول ميور:

«.. من الواضح إذن، أن بعضَ النّقْدِ مُورِسَ وبشكلٍ مثيرٍ علىٰ يد أصحاب كتب السنة، إلىٰ درجة أنَّ كلَّ مائةِ حديثٍ لا يصحُّ منها إلَّا حديثٌ واحدٌ فقط، والباقي غير صحيح. والمسألة لم تكن مسألة حديث، ولكن الأسماء هي التي تقرر مسألة الصحة، حيث تتوقف صحةُ الحديثِ علىٰ شخصية كلِّ راوٍ من رواته في سلسلة الإسنادِ، وإذا كان هؤلاء الرواة محلَّ ثقةٍ فالحديثُ صحيحٌ، والذين قاموا بجمع الحديث لم يجرؤوا علىٰ ركوب بحر النقد المفتوح ولكنهم انقادوا وبشكل صاغرٍ لهذا المعيار التعس علىٰ طول المسطّحاتِ الضّحلة للنظام الشكليّ المحض. ولذلك فهم لم يجسروا علىٰ البحث في الدليل الداخليّ، أي معرفة دوافع راوي الخبر الأول، ومن يأتي بعده، ومناقشة مدىٰ احتمال وقوعه واختباره تاريخيا. والإيمان بمحمدٍ وأصحابه جعلهم يستخفّون بأدوات البرهان والدليل».

وهذا كلامٌ إنشائيٌّ لا طائل من ورائه، وقد وجد فيه جولدتسيهر غايته فراح يزينه ويجعل منه أطروحةً متكاملة.

ويجب ألا يفوت علىٰ أصحاب هذه المقالة أن نقد السند هو أشقُّ بكثير جداً من نقد المتن لأن الأوّلَ يحتاج إلىٰ علوم شتىٰ كعلوم الرّجال، والجرح والتعديل، وعلم العلل بينما لا يحتاج نقدُ المتن إلىٰ أكثر من ذهن متفتح وعقل متزن، والناس بطبعهم يميلون إلىٰ الأيسر والأسهل، ولو كان أهلُ الحديث من هؤلاء لما ركبوا متنَ هذا البحر العرم المتلاطم الأمواج الذي لا ساحل له والذي وصفه ميور جهلا بأنه مسطحات مياه ضحلة. ولو كان ميور يعلم أن

المرء لا يكون ناقداً للحديث علىٰ منهج أهل الحديث حتىٰ يسلخ من عمره نصفه أو أكثر لما قال ما قال، ولكن ماذا يمكن أن نصنعَ إذا أصبح السّهلُ عند هؤلاء صعباً، والصعبُ سهلاً ؟

(4)

يقول جولدتسيهر:

«وهذا مالك بن أنس كان يقدّم العملَ بالحديث، ولم يكن يهتم بالرجال إلَّا قليلاً ولذلك اعتنىٰ بأحاديث المغني الفاحش عروة بن أذينة ورواها دون تردد ولعل ذلك يرجع إلىٰ تعاطفه مع الغناء الذي كان منغمساً فيه في صباه».

وهنا افتراء شديد علىٰ الإمام مالك من جهة، وعلىٰ عروة بن أذينة من جهة أخرىٰ.

1- فقوله: «لم يهتم مالك بالرّجال إلَّا قليلا» غير صحيح ألبتة. والعجيب أن المصدر الذي أشار إليه وهو (تهذيب الأسماء واللغات) للنووي يذهب إلىٰ خلاف ذلك حيث يروىٰ كلاماً لأئمة الحديث يثنون علىٰ تشدّد الإمام مالك في نقد الرجال كقول سفيان الثوري: «ما كان أشد انتقاد مالك للرجال»، وقول ابن المديني: «لا أعلم مالكاً ترك إنساناً إلَّا مَنْ في حديثه شيءٌ»، وقول بشر بن عمر: «سألتُ مالكاً عن رجل، فقال: رأيتَه في كتبي ؟ قلت: لا. قال لو كان ثقةً رأيته في كتبي»[1].

2- وقوله «ولذلك اعتنىٰ مالك بأحاديث المغني الفاحش عروة بن

(1) النووي: تهذيب الأسماء 2: 76

أذينة ورواها دون تردّدٍ، ولعل ذلك يرجع إلىٰ تعاطفه مع الغناء الذي كان منغمساً فيه في صباه» وهذا من غرائب جولدتسيهر، والشيءُ من معدنه لا يُسْتَغْرَبُ. فعروة بن أُذينة ما كان مغنياً قط، وما كان فاحشاً قط، وإنما كان شاعرَ غزلٍ عفيفٍ، وكان يُعْرَفُ بالرّجُلِ الصالح عند جمهور النَّاس وكان من أهل الحديث والفقه. يقول صاحب معجم الشعراء: «وكان عالماً ناسكاً شاعراً حاذقاً»[1].

3- والعجيب أن د. علي حسن عبد القادر ينقل عن جولدتسيهر هذا الزعم وكأنه صحيح[2] والعجيب أيضاً أن كتاب الأغاني لأبي الفرج الذي أحالنا إليه جولدتسيهر لم يذكر في ترجمة ابن أذينة أنه كان شاعراً فاحشاً، بل ذكر أنه شاعرُ غزل عفيف وساق أخباراً علىٰ ذلك. وربما توهّم جولدتسيهر أن كلَّ من يترجم له أبو الفرج في كتابه الأغاني لا يكون إلَّا مغنياً !!، وسمىٰ الذهبيُّ عروةَ بن أذينة من جملة من روىٰ عنهم مالك مقاطيع، وهي الأحاديث المقطوعة كالمرسل والموقوف[3] وذكر ذلك ابنُ قتيبة في الشعر والشعراء عند ترجمة عروة بن أذينة[4] وكذا في كتابه (المعارف)[5].

4- تعليلُه لرواية مالك عن عروة بن أذينة بانغماسه في الغناء في صباه تعليلٌ باطلٌ لبطلان دعواه أن مالكاً كان منغمساً في الغناء في صباه وهذه الدعوىٰ السخيفة ذكرها في الهامش رقم 285 من الفصل الثانىٰ

(1) المرزباني: معجم الشعراء ص 54

(2) وكيف لا يصنع ذلك وكتابه (نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي) ليست إلَّا كتابا منحولا من كتاب (دراسات محمدية). راجع ص 319 من (نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي)

(3) الذهبي: سير أعلام النبلاء 8: 51

(4) ابن قتيبة: الشعر والشعراء 2: 484

(5) ابن قتيبة: المعارف ص 492

من كتابه وقد رددنا عليها هنالك رداً مفصلاً يأتي عليها من أساسها فيبطلها، وَلْيُطْلَب هناك.

(5)

يقول جولدتسيهر:

«وكان النقدُ أكثرَ دقةً وصرامةً في العراق، وبلاد المشرق الأخرىٰ»

ويقول في الهامش عند هذا الموضع:

«وقد أكدّ ابنُ خلدون في المقدمة ص 369 عناية العراقيين الكبيرة تلك».

وهنا خطأ وتحريف ظاهر.

أمّا الخطأُ فمن المعروف أنّ أهلَ العراق هم أقلُّ عنايةً من غيرهم بنقد الحديث لانشغالهم بالرأي، وأكثرُ الأمصار عنايةً برواة الحديث ونقد أسانيده هم أهل الحجاز.

وأما التحريفُ فزعمه أنّ ابن خلدون يؤكّد ما ذهب إليه، والحقيقةُ خلافُ ذلك فقد جاء في الموضع المشار إليه من مقدمة ابن خلدون: «.. وكانت طريقة أهل الحجاز في أعصارهم في الأسانيد أعلىٰ ممن سواهم وأمتن في الصّحة لاستبدادهم في شروط النقل من العدالة والضبط وتجافيهم عن قبول المجهول الحال..».

ويبدو أن جولدتسيهر يريد أن يقولَ شيئاً غير الذي قال، ولكن خانه التعبير، أي أنه يريد أن يقولَ إنه لما كان العراق موطناً لكثير من الفرق والأحزاب السياسية والدينية وكلّ فريق من هؤلاء يحتج علىٰ دعواه بأحاديث مختلفة ؛ وجب علىٰ النقاد من أهل الحديث الذين استوطنوا العراق أن يواجهوا ذلك بنقدٍ صارمٍ، ومن هنا ربما تأتي عناية محدثي العراق بالنقد. ولو قصد جولدتسيهر بكلامه هذا المعنىٰ لربما أصاب، ولكن احتجاجه بعبارة ابن خلدون

هي التي جعلتنا نذهب إلىٰ ما ذهبنا إليه في فهمنا لكلامه أولاً، ويؤكد ذلك أنه ذكر الكلام نفسه في الفصل الثاني من كتابه حيث يقول هناك وبصراحة:

«وأنصار الرأي في العراق هم وحدهم الذين طبّقوا معايير أكثر صرامة للتحقق من أصل الحديث وشكل روايته».

ولقد رددنا علىٰ هذا الوهم ردّاً مفصلاً في آخر تعليقاتنا علىٰ فصله الثاني، وحسبنا ما ذكرناه هناك.

(6)

يقول جولدتسيهر:

«وبصرف النظر عن التحقّق من الصفات الشخصية للرواة، كان من الواجب علىٰ النقاد أن يهتموا كذلك بالانسجام والتوافق داخل الإسناد وهنا كانوا قادرين علىٰ اكتشاف أمورٍ عجيبةٍ، ففي أحد الأسانيد مثلا نجد عبد الرّحمٰن بن أبي ليلىٰ قد سمع من معاذ بن جبل في حين أن معاذاً توفي زمن خلافة عمر بن الخطاب، وأن عبد الرّحمٰن لم يولد إلّا سنة 17 للهجرة».

وكلامه هنا يوحي بأنّ أهلَ الحديث مقصّرون في هذا الضرب من النقد وكأنه ما سمع قطُّ بوجود علم برمته يسمىٰ (علم علل الحديث) وهو من أعظمِ وأشرفِ وأدقِّ علوم نقد الخبر، وقد صنّف فيه أهلُ الحديثِ مُصَنّفاتٍ كثيرةً، ولعلّ كتابَ (العلل) للترمذيِّ أشهرها، وكذا كتاب (العلل ومعرفة الرجال) للإمام أحمد، وكتاب (العلل) لعلي بن المديني وجميعها مطبوعة.

والمقصود بعلة الحديث: «السببُ الخفيُّ الذي يقدح في صحة الحديث مع

أن ظاهره السلامة»[1].

وقد تكلم الحاكم النيسابوري عن أجناس العلل في كتابه (معرفة علوم الحديث) وجعلها عشرة لخّصها السيوطي في كتابه (تدريب الراوي)[2].

وأخيراً، هل كان جولدتسيهر يعلم أن ابن أبي ليلىٰ لم يسمع من معاذ بن جبل لولا أن الترمذيّ ذكر ذلك في جامعه (في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ من سورة هود 114) ؟.

(7)

يقول جولدتسيهر:

«والحديث لا يوضع في ميزان النقد إلَّا من خلال شكله الخارجي، ومن ثم يتوقف الحكم بصحة المتن علىٰ صحة الإسناد، فإذا سَلِمَ الإسنادُ الذي رويت به عباراتٌ مستحيلةٌ ملأىٰ بالتناقضات الداخلية والخارجية من هذا النقد الشكليّ، وكان متصلا، واحتمال التقاء رجاله قائماً، فالحديث صحيح، وليس بمقدور أحد أن يقول: إني أشكُّ في إسناد الحديث لأن في متنه سخافاتٍ تاريخيةً لا يقبلها منطق..».

وهذا الكلام فيه مجازفة كبيرة، ولا يصدر إلَّا عن فهم محدود لأصول نقد الخبر عند أهل الحديث.

والزّعمُ أنّ المسلمين أوْلَوا السّنَدَ اهتماماً أكبرَ من اهتمامهم بنقد المتن مقولةٌ مشتركة عند أكثر المستشرقين[3]، وقد رددنا علىٰ هذا الزعم الفاسد في

---

(1) ابن الصلاح: المقدمة 116

(2) الحاكم النيسابوري: معرفة علوم الحديث ص 113 -119، السيوطي: تدريب الراوي 2/ 258 - 261

(3) ومنهم كما ذكر جولدتسيهر في مبحث سابق وليام ميور، ودوزي.

غير هذا الموضع[1].

وأما قولُه: «فإذا سلم الإسناد ... فالحديث صحيح» لا يسلم لـه، وثمـة قاعدة لا يجهلها طلاب العلم فضلاً عـن شـيوخه وهـي قـول أهـلِ الحـديث: «والحكم بالصحة أو الحسن علىٰ الإسناد لا يلزم منه الحـكم بذلك عـلىٰ المـتن، إذ قد يكـون شـاذاً أو معللاً»[2].

أي أنه لا تـلازم بين صحة السند وصحة المتن. وقد عـالج هذه المسألة ابـن القيم في كتابه (المنار المنيف في الصحيح والضعيف) جواباً عن سـؤال وُجِّـه إليـه: هل يمكن معرفة الحديث الموضوع بضابط من غير أن ينظر في سنده؟ فجاء بثلاث عشرة قاعدة كلية يمكن استعمالها في هذا الشأن، وجميعها لا يخرج عن نقد المتن[3].

وقد أفرد أحد الأساتذة المعاصرين لهـذه المـسألة دراسـة مـستقلة طويلـة بعنوان (منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي)[4].

وجولدتسيهر إذا تفجرت طاقته جـاء بـشاهدٍ أو شـاهدين عـلىٰ دعـواه، وقلّما تسلم له شواهده، وهو هنا لم يأتِ حتىٰ بشاهدٍ واحدٍ علىٰ صدق دعواه.

والإسناد هو (الطريق الموصلة إلىٰ المتن) سواء أكان هذا المتن صـحيحاً أم منكراً. وإذا صحّ السند ينظر بعد ذلك في المتن.

وكنا نحب لو أن جولدتسيهر جاء بأمثلة علىٰ هذه المتون المستحيلة لنعـرف مراده، فنسلم له حينئذ بدعواه أو نردّها دون أن نكلّف أنفسَنا عناءَ تأويل كلامه. ويبدو أنه يريـد بالعبـارات المـستحيلة أخبـار الغيـب، وهـذه الأصـل فيهـا إمّـا

---

(1) انظر تعليقاتنا علىٰ مقدمة (حوليات الإسلام) لكايتـاني المنـشورة ضـمن مجموعـة (مـن قـضايا الفكر الإسلامي كما يراها بعض المستشرقين).

(2) ابن الصلاح: المقدمة ص 58.

(3) ابن القيم: المنار المنيف ص 43 – 102 بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة.

(4) من تأليف د. صلاح الدين الأدلبي. منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت

التصديق أو التكذيب، أي أنّ متلقي الخبر لا يخرج عن أحد هذين. ولذلك يقـرّرُ علماءُ المنطق والجدل أن «عالم الغيب لا يستطيع العقل مستقلاً أن يحكم علىٰ شيء فيه بإثبات أو نفي، إلّا ضمن أحكامه الذاتية: كقـانون عـدم التنـاقض، ووقـوع الشيء في أحكام العقل الثلاثة من وجوب واستحالة وجواز..»[1].

(8)

يقول جولدتسيهر:

«وإذا رَوِيَـت أحاديـث متناقـضة بأسـانيدَ صـحيحةٍ، ولم يقـدّم أحـد الإسنادين علىٰ الآخر، يأتي دَوْرُ براعـة التوفيـق بيـنهما، وهـذا يتطـرّق غالبا لتوافه الأمور وصغائرها. وإذا لم يمكن التوفيق بين المتون مطلقـا يُلْتَجَأ إلىٰ نظرية الناسخ والمنسوخ (لاسيما في أحاديث الأحكـام!!)، أو إلىٰ صياغة أصول شكلية محض لمعالجـة علـل الحـديث. فمـثلاً هنـاك أصل من أصول منهج نقد الحديث يـستعمل عنـد اخـتلاف روايتـين إحداهما مثبتة، والأخرىٰ نافية فتقدّم المثبتة علىٰ النافية. فعنـدما يـروي بلال مثلاً أن النَّبـيّ ﷺ صـلىٰ في الكعبـة، وينكـر ابـنُ عبـاس ذلـك، والخبران مرويان بإسنادين صحيحين، نجد أن منهج النقد الإسـلامي جرياً علىٰ الأصل المذكور يقدم رواية بلال المثبِتة علىٰ رواية ابن عبـاس النافية، وفي ذلك يقولون: إنما يؤخذ بشهادة المثبت لا شهادة النافي».

والردّ علىٰ هذا الكلام من عدة وجوه:

* **الأول**: وصف الأحاديث المختلفة في الظاهر بأنهـا متناقـضة، وصـفٌ غير دقيق، وعلماء الحديث والفقهاء يطلقون عليها اسم (الأحاديث المتعارضة)

---

(1) انظر ضوابط المعرفة لعبد الرّحمٰن حسن حبنكة الميداني ص 131

ويتكلمون عنها في مبحث (تعارض الأدلة). والفرق بين التعارض والتناقض قد يخفىٰ علىٰ الكثيرين فَيُسَوون بينهما وهذا غير صحيح، كما وقع لبعض رؤوس المعتزلة الذين ردّوا أحاديثَ كثيرةً بدعوىٰ أنها متناقضة، ولم يصف الأدلةَ المتعارضةَ بأنها متناقضةٌ أحدٌ قبلهم[1] ويبدو أن جولدتسيهر استحسن هذا منهم فقلّدهم فيه والفرق بين التعارض والتناقض أن الدليلين المتعارضين:

أ) يمكن الجمع بينهما أحياناً فَيُعْمَلُ بهما معاً، وهذا يتنافىٰ مع وصف القضيتين المتناقضتين بأنهما لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً.

ب) يمكن تقديم أحدهما علىٰ الآخر من باب الترجيح، فيعملُ به ويُردّ الآخرُ وليس ذلك لقوة ذاتية في المعمول به، ولا لضعف في المتروك، ولكنه عملٌ بالدليل الراجح لقوة الترجيح، الذي لولاه لاستوىٰ الدليلان في القوة.

* **الثاني** قوله: «وإذا لم يمكن التوفيق بين المتون مطلقاً يلتجأ إلىٰ نظرية الناسخ والمنسوخ (لاسيما في أحاديث الأحكام).. »

ولنا معه هنا وقفتان:

1) لم يراع جولدتسيهر الترتيبَ المنطقيَّ للمراحل التي ذكرها العلماء عند النظر في الأدِلّة المتعارضة فأخّر ما يجب أن يُقَدّمَ، وقدّم ما يجب أن يؤخّرَ. أي أنّ الفقهاء المسلمين عندما يقفون علىٰ حديثين صحيحين متعارضين يذهبون أولاً إلىٰ إمكانية حدوث النسخ فيقدّمون المتأخِرَ في الزمان باعتباره ناسخاً، ويردّون المتقدِّمَ باعتباره منسوخاً. وهذا هو أول الاحتمالات المنطقية التي يقبلها العقل. وإذا

---

(1) يفتتح ابن قتيبة رده علىٰ مزاعم المعتزلة بقوله: «قالوا: حديثان متناقضان.. ونحن نقول ليس ههنا تناقض ولا اختلاف..» راجع تأويل مختلف الحديث.

لم تتحقق دعوىٰ النسخ تأتي المرحلة الثانية وهي: هل يمكن الجمع بينهما أم لا ؟ فإذا أمكن ذلك عملوا به لأنّ إعمالَ الدليلين أولىٰ من إهدارهما، وإذا لم يمكن ذلك انتقلوا إلىٰ المرحلة الثالثة، وهي ترجيح أحدهما علىٰ الآخر بمرجح مقبول. وأدلة الترجيح بين الأدلة المتعارضة في الظاهر والصحيحة الثبوت كثيرة لا يخلو من ذِكْرِهَا كتابٌ من كتب أصول الفقه.

2) قوله: «لاسيما في أحاديث الأحكام» يفهم منه أن النسخ قد يكون في غير الأحكام، وهذا غير صحيح. إذ النّسخُ لا يكون إلّا في الأحكام الشرعية، ولا يقع في الكُلّيات، ولا يقع في القَصَص، ولا يقع في العقيدة كصفات الله، ولا يقع في الوعد والوعيد.. إلخ.

* **الثالث**: زعمه أنّ تقديم الدليل المثبِت علىٰ الدليل النافي عند التعارض من الأمور الشكلية، مردود عليه. لأن قاعدة تقديم المثبت علىٰ النافي إذا تعارضا وكان كلاهما صحيحاً قاعدةٌ عقليةٌ صحيحةٌ، لأنّ المثبِتَ عنده زيادة علم ليست عند النافي، والذي يعلمُ حُجّةٌ علىٰ من لا يعلم لا سيما في الأخبار.

* **الرابع**: لم تُقدّم روايةُ ابن عمر علىٰ رواية ابنِ عباس لأنها فقط مُثْبِتَةٌ للصلاة داخل الكعبة والأخرىٰ نافيةٌ لها، بل لوجود علّة أخرىٰ رجحت بها الرواية الأولىٰ علىٰ الثانية. فرواية ابن عمر التي أخرجها الشيخان وفيها أن رسول الله ﷺ دخل الكعبة هو وأسامة، وبلال، وعثمان بن طلحة رضىٰ الله عنهم فأغلقها عليه، ثم مكث فيها. قال ابن عمر: فسألت بلالاً حين خرج: ما صنع رسول الله ﷺ قال: جعل عمودين عن يساره، وعموداً عن يمينه، وثلاثة أعمدة وراءه، ثم صلىٰ..» ورواية ابن عباس أخرجها الشيخان أيّضا، وفيها عن عطاء قال سمعت ابن عباس قال: لما دخل النَّبيّ ﷺ البيت دعا في

نواحيه كلها ولم يصلّ حتىٰ خرج منه، فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال: هذه القبلة»، وفي لفظ مسلم أنّ ابن جريج قال: قلت لعطاء أسمعتَ ابن عباس يقول: «إنما أُمِرْتم بالطواف ولم تُؤمروا بدخوله. قال: لم يكن ينهىٰ عن دخوله ولكني سمعته يقول: أخبرنىٰ أسامة بن زيد أن النَّبيّ ﷺ لما دخل البيت دعا في نواحيه كلّها ولم يصلّ فيه حتىٰ خرج»، ورواية ابن عمر عن بلال أرجح من رواية ابن عباس:

1- لأن رواية ابن عمر مثبتة ورواية ابن عباس نافية كما تقدّم.

2- رواية ابن عباس ظاهرها الإرسال. قال الزيلعي: «وقد يعلَّلُ حديثُ ابن عباس بالإرسال، فإنه رواه عن أخيه الفضل بن عباس كما رواه أحمد وإسحاق بن راهويه في مسنديهما، ثم الطبراني في معجمه من طريق محمد بن إسحاق حدثني عبد الله بن أبي نجيح عن عطاء بن أبي رباح، أو عن مجاهد عن عبد الله بن عباس، حدثني أخي الفضل وكان مع النَّبيّ ﷺ حين دخل الكعبة أن رسول الله ﷺ لم يصلِّ في الكعبة، ولكنه لما دخلها وقع ساجداً بين العمودين ثم جلس يدعو»[1]. وقال صاحب عمدة القارئ عند ذكر رواية ابن عباس: «هذا يدلّ علىٰ أن هذا الحديث من مراسيل ابن عباس»[2].

3- ذهب بعض أهل العلم إلىٰ احتمال دخول النَّبيّ إلىٰ الكعبة مرتين، فصلىٰ في واحدة، وترك في الأخرىٰ، ونقلت عنه الحالتان.

---

(1) الزيلعي: نصب الراية 2: 320

(2) العيني: عمدة القاريء 4: 134

(9)

يقول جولدتسيهر:

«ونقّاد الحديث المسلمون لا يقيمون وزناً حتىٰ للمفارقات التاريخية المحض مادام الإسناد صحيحاً. وتُسْتَغَلُّ موهبةُ (!) محمدٍ النبوية في تذليل تلك الصعوبات. ومن هذا القبيل زعمهم أن النَّبيّ ﷺ حدّد الأماكن التي يدخل منها الحجّاج إلىٰ مكة مهلّلين قادمين من بلاد الإسلام المختلفة، وبالمثل أخذت الروايات المشكوك فيها في حسبانها حجّاج الشام، وهنالك روايات احتاطت لقوافل الحج القادمة من العراق. والنقّاد الذين ينكرون صدور هذه الروايات الأخيرة عن النَّبيّ لم يدفعهم إلىٰ ذلك المفارقة التاريخية التي تضمنتها ولكن دفعهم إلىٰ ذلك ضعف الإسناد..».

وهنا جملة من الأغاليط لابد من بيانها:

1- قوله إنّ نُقّادَ الحديث لا يهتمّون بالخطأ التاريخيِّ في الحديث متىٰ صحّ إسناده غير صحيح. لأنه في الغالب الأعمّ لا نجد حديثاً يصحّ إسناده قطعاً وفيه مغالطة تاريخية، وإن وُجِدَ ذلك فهو من قبيل النادر الذي لا يقاس عليه.

2- المثال الذي ساقه علىٰ دعواه يؤكد خلاف مذهبه وزعمه، فقد جاء في شرح الموطأ للزرقاني وهو المصدر الذي أحال عليه: «.. فذكر العراق. فقال ابن عمر: لم يكن عراق يومئذ.. وروىٰ الشافعي عن طاوس قال: لم يوقّت رسول الله ﷺ ذات عرق، ولم يكن حيتئذ أهل المشرق، وكذا قال مالكٌ في المدوّنة والشافعيُّ في الأم. فميقات ذات عرق ليس منصوصا عليه وإنما أجمع عليه..»[1] وهذا صريحٌ في أنّ

---

(1) الزرقاني: شرح الموطأ 2: 158

النّقادَ قد يردّون الحديثَ إذا كان مخالفاً للحقائق التاريخية. والكلام عن اختلاف ميقات الأمصار كلام طويل لا يحتمل هذا المقام عرضه.

3- إذا قُطِعَ بصحة الحديث وكان مخالفاً لواقع تاريخيّ، وأمكن تأويله أو تفسير وقوعه بما يمنع التعارض بينهما فلا بأس بذلك. وهذا مثل رواية حديث صحيح يتضمّن أخباراً عن وقائع لم تحدث زمن النَّبيّ ﷺ، فيفسر ذلك بأنّ الإخبارَ به من النَّبيّ ﷺ تمّ من باب الإعجاز. ويشبه ذلك ما ورد في القرآن الكريم من ذكر لمغيبات لم تقع بعد في زمن النبوة، فكان ذلك اعجازاً وتبشيراً بوقوعها كقوله تعالىٰ ﴿ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾، [الفتح: 27] وقوله تعالىٰ: ﴿ الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ فِى بِضْعِ سِنِينَ ﴾ [الروم: 1-3]. وهذا الكلام قد لا يعجب من ينزع نزعة مادية في تفسير التاريخ كجولدتسيهر الذي ينفي الاعجاز ويصفه بأنه موهبة، مستكثراً علىٰ النَّبيّ ﷺ أن تكون له معجزة، وهذا لا يستغرب منه وهو لا يؤمن بصحة نبوة محمد ﷺ أصلاً شأنه في ذلك شأن أسلافه اليهود.

(10)

يقول جولدتسيهر:

«ونجد من بين العديد من الأحاديث المتميزة طائفة جديرة بالنظر، وهي التي يستحسن أن تعرف بأحاديث المدارس الفقهية، أي الأحاديث التي اخترعت في مدرسة فقهية خاصة لغرض إثبات تفوقها علىٰ منافساتها من المدارس الأخرىٰ، وحتىٰ تعطي وزناً وقيمةً لمذهبها..».

وساق لاثبات دعواه مثالين علىٰ اختراع الأحاديث داخل المدارس الفقهية، وهما:

* «إن في أمتي رجلاً يقال له أبو حنيفة هو سراج الأمة».

* «يوشك أن يضربَ النَّاس أكبادَ الإبل، فلا يجدون عالماً أعلمَ من عالم المدينة»

ولنا ردّ عليه من وجوه:

1- الحديثُ الأوّلُ أجمع العلماءُ قديماً وحديثاً علىٰ وضعه. وقد جزم النوويّ والخطيب البغدادي بوضعه في كتابيهما (تهذيب الأسماء واللغات) و (تاريخ بغداد) وهما المصدران اللذان نقل عنهما جولدتسيهر هذا الحديث الموضوع. قال الملا علي القارئ في (الموضوعات الكبرىٰ): «هو موضوع باتفاق المحدثين»[1]، وقال صاحب (كشف الخفاء): «.. أطبق المحدّثون علىٰ أنه موضوع»[2]، وفي احدىٰ الروايات: «يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس أضرّ علىٰ أمتي من إبليس، ويكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة هو سراج أمتي»، وهي روايةٌ موضوعةٌ أيضاً كما جزم بذلك المحققون وفيها حطٌّ من قدر الإمام الشافعيّ، وهو من اختلاق بعض متعصبة الأحناف[3].

---

(1) القارئ: الأسرار المرفوعة 76

(2) العجلوني: كشف الخفا 1: 33

(3) تدور كل طرق هذا الحديث علىٰ جماعة من الوضّاعين والمجاهيل، وتعدد طرقه لا ترقىٰ به إلىٰ درجة الضعيف فضلاً عن الصحيح والمعلوم عند أهل الحديث أن الضعيف إذا تعددت طرقه أو تأيّد بما يرجح قبوله فهو الحسن لغيره بشرط أن يكون سبب ضعف رواته من جهة حفظهم لا من جهة عدالتهم. انظر ابن كثير: اختصار علوم الحديث ص 43، السبكي: شفاء السقام ص 11، ابن الصلاح: المقدمة ص 49 – 50، وزعم العيني في (التاريخ الكبير) أن تعدد طرقه

2- حديث «يوشك أن يضرب النَّاس أكباد (وفي رواية: آباط الإبل) فلا يجدون عالماً أعلَمَ من عالم المدينة»، نقله جولدتسيهر عن مصابيح السنة للبغوي، وحياة الحيوان للدميري[1] والحديث أخرجه أحمد (2/ 299) والترمذي (2682)، وابن حبان (2308)، والحاكم (1/ 91)، والبيهقي (1/ 386) وكلهم من حديث سفيان بن عيينة عن ابن جريج عن أبي الزبير عن أبي صالح عن أبي هريرة. قال الترمذيّ عقبه (حديث حسن)، وصححه ابن حبان والحاكم، وقال الذهبيّ في (سير أعلام النبلاء): «هذا حديث نظيف الإسناد، غريب المتن»[2]. وقد أعلّه الإمام أحمد بالوقف. وضعّفه أهلُ الحديث بعنعنة ابن جريج وأبي الزبير وهما مدلسان[3] وعلىٰ هذا فالحديث صحّحه بعضهم وضعفه آخرون. وقد اختلفوا في مَنْ هو عالم المدينة المشار إليه في الحديث إذا صحّ، فذهب سفيان بن عيينة إلىٰ أنه إمام دار الهجرة مالك بن أنس. وذهب غيره إلىٰ أنه سعيد بن المسيب، وقيل إنه عبد الله بن عبد العزيز العمري الزاهد. قال ابن عبد البر: «ليس العمري ممن يلحق في العلم والفقه بمالك، وإن كان شريفا سيداً»[4]. وإذا تبيّن هذا فإنّ التسوية بين حديث «أبو حنيفة سراج أمتي»، وحديث «يوشك النَّاس..» غير صحيحة لأنّ الأوّلَ موضوع مختلق، وهذا في أسوأ أحواله ضعيف،

يعني أن له أصلاً، وانتصار الكوثري في ذيله عليه لا يلتفت إليه لفرط تعصبهما في هذا الموطن ومخالفة ما اتفق عليه أهل هذه الصناعة. راجع، اليماني: التنكيل 1: 446 - 448

(1) الدميري: حياة الحيوان 2: 325

(2) الذهبي: سير أعلام النبلاء 8: 56

(3) انظر الألباني: تخريج مشكاة المصابيح 1: 82، حديث رقم (246)، وكذلك تعليقاته علىٰ (الأحكام الكبرىٰ) لعبد الحق الأشبيلي، حديث رقم (76)

(4) الذهبي: سير أعلام النبلاء 8: 57

والواقدي والطبري. ويقول الأستاذ هوروفيتس: «وليس لدينا خبر يقيني عن سنة وفاة عروة، ولكنّ معظم الثقات يذكرون أنه توفي عام 94 هـ»[1]. ويروي ابن سعد عن هشام بن عروة أنّ أباه عروة أحرق كتبَه في الفقه في يوم الحرّةِ سنة 63 للهجرة التي هزم فيها يزيد أهل المدينة، وقد حزِنَ علىٰ فقْدِها كثيراً فيما بعد[2]. ويقول هوروفيتس: «ووصل إلينا بعضُ رسائله المدوّنة في كتب ابن إسحاق والواقدي والطبريّ»[3].

(2)

يعزو جولدتسيهر تأخّر ظهور المصنفات الدينية حتىٰ القرن الثاني للهجرة، وهو رأي أظهرنا بطلانه قبل قليل، إلىٰ الروح الدنيوية التي كان يتّصف بها العهد الأمويّ. وهذه الدعوىٰ يدندن حولها جولدتسيهر كثيراً في مواضع مختلفة من كتابه، وهي دعوىٰ فارغة لا أساس تقوم به ولا مستند تتكئ عليه، وكنا في موضعٍ سابقٍ من ردودنا عليه بيّنا فساد ما ذهب إليه. وهو هنا يُبالغ كثيراً في ذلك حيث يزعم أن التآليف الدينية وجدت غايتها بعد ذلك، واتسع نطاقها بعد القرن الأول بسبب ما كانت عليه من كبت في تلك الحقبة. يقول جولدتسيهر:

«ولم تظهر بواكير التراث الديني (أي المصنفات الدينية) إلّا في القرن الثاني الهجري فقط. وفي تلك الغضون حقّقت البذورُ الأولىٰ لنشأتها اللاحقة والكامنة في المجتمع المكبوت غَلَبَةً لا ريبَ فيها.

---

(1) هوروفيتس، جوزيف: المغازي الأولىٰ ومؤلفوها ص 22

(2) ابن سعد: الطبقات 5: 133

(3) هوروفيتس: المصدر السابق ص 19

إلىٰ الواقع. وهذا أيضا لا ينفي وجود الاختلاف في الحكم علىٰ عدالة الراوي، وحفظه أيضاً الذي نسيه جولدتسيهر.

ثم إنّ حصولَ الإجماع علىٰ توثيقِ راوٍ (عدالة وحفظاً) أمرٌ متعذّرٌ ولا يتوقع حدوثه، لأن الاختلاف في التوثيق يرجع إلىٰ سببين:

* **السبب الأول**: اختلاف النظر بين النقاد في الحكم علىٰ الرواة وهذا أمر طبيعيّ، فطول العشرة، والمجالسة، والمصاحبة يجعل صاحبَها أعلمَ من غيره بمن يعاشر ويجالس ويصاحب، فيطّلع علىٰ ما يخفىٰ علىٰ غيره. ثم إنّ العدالةَ قد تُجْرَحُ في الظاهر، وقد تُجْرَحُ في الباطن ومن علم تعديلاً في الظاهر، وغاب عنه تجريحٌ في الباطن حكم بعدالة الراوي جرياً علىٰ معرفته به في الظاهر، وكذا من علم في الراوي جرحاً في الباطن، وإن بدا في الظاهر عدلاً مستقيماً، ردّ به روايته. وكلّ من الجارحِ والمعدّلِ صادقٌ بحسب علمه، وفضلا عن ذلك فإن الجرحَ والتعديل مبناهما علىٰ الظنِّ، فربما يجرحُ الجارحُ خطأً ووهماً[1].

* **السبب الثاني**: وهذا يرجع إلىٰ اختلاف النقاد في قواعد الجرح والتعديل فمثلاً:

أ) من يرىٰ أنَّ البدعة تجرح العدالة وتُرَدُّ بها روايةُ الراوي مطلقاً، غير من يرىٰ أنَّ البدعة لا تردّ بها رواية المبتدع ما لم تكن مكفِّرة أو مُفَسِّقة. وهذا أيضاً غير من يرىٰ أن الراوي المبتدع لا ترد روايته إلَّا إذا كان داعية لها، أو جاء في روايته ما يكون مؤيداً لمذهبه.

ب) وقد يختلف الناقد نفسُه في الحكم علىٰ الراوي جرحاً وتعديلاً فيجرحه تارة، ويعدله أخرىٰ، فيظن من لا معرفة له أنّ هذا ضرب من العبث. وليس الأمر كما ظنّ، إذ قد يُعَدّلُ الراوي في أول حياته ويُجْرَحُ في آخرها

---

(1) انظر أمثلة علىٰ ذلك في كتاب قواعد في علوم الحديث للتهانوي ص 394 - 396

الحافظ ابن حجر أسانيدها في كتابه الإصابة وبَيَّنَ ما فيها من ضعف.

وفساد نتيجته جاء من فساد إحدىٰ مقدمته وهي أن كلَّ حديث جاء لنصرة مذهب معيّن موضوع. والأحاديث التي ادعىٰ المحدثون أنها صحيحة جاءت لنصرة مذهب بعينه فتكون النتيجة أنها موضوعة هي أيضاً، وصغرىٰ مقدمتيه فاسدة إذ ليس كلُّ حديثٍ جاء لنصرة مذهبٍ معين موضوعاً، ولكن بعضها.

وفضلاً عن ذلك فإن ذم أبي طالب لا ينفع في النيل من العلويين حتىٰ يضعوا في ذمه حديثاً مخترعاً لسببين. الأول: لو صحّ أنّ مرادُهم بذمِّ أبي طالب تحقير الإمام علي وبنيه لانسحب ذلك علىٰ النَّبيّ ﷺ نفسه لأنه عمه، وقد عاش في كنفه وهذا ما لا يدعيه واضعوه قطعاً. والثاني: لعلمهم بأن المسلم لا يتحمل جريرة غيره لقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: 164] بقي إذن القول بصحة حديث الشيخين لصحة سنده ومتنه معاً حيث شهد له القرآن نفسه في قوله تعالىٰ: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾[التوبة:113].

ومن هذا القبيل رده لحديث «لو كان بعدي نبيٌّ لكان عمر» لأنه في نظره اختُرِعَ لمواجهة حديث: «لو عاش إبراهيم لكان نبياً». وهذا من أفسد الاستدلال لأن الأوّلَ حديث حسن، والثاني ليس بحديث وهو من قول عبد الله بن أبي أوفىٰ وهو صحابي توفي سنة 87 هـ.

ومن فساد منهجه ذكره لأحاديث موضوعة، ويشير إلىٰ أنها أحاديث مختلقة دون أن يذكر أنه قد سبقه إلىٰ رميها بالاختلاق أئمةُ الحديث قبل نحو ألف سنة. وجولد تسيهر بصنعه هذا يدخل في روع قارئه أنه بمنهجه السديد هذا قد اكتشف أنها موضوعة ولم يدر المسلمون بذلك حتىٰ ذكّرهم بها، ومن هذا القبيل كلامه عن:

مثلا إلىٰ ما قيل في الليث بن سليم (كذا، والصواب: ابن أبي سليم) يقول فيه البخاريّ: «صدوق وربما يهم في شيء»، ويقول أحمد: «لا يُفرح بحديثه، وهو يرفع أحاديث موقوفة عند غيره، ولذلك ضعفوه»، وهكذا لا يستطيع المرءُ معرفةَ ما إذا كان الراوي صدوقاً أم ضعيفاً.. »

وهذا كلام لا ينفع صاحبه في شيء، فقد خانه الدليل.

وحتىٰ يتبين لنا ذلك لابد من أن نسوقَ هنا كلامَ النّقاد في الليث بن أبي سليم. يقول عنه ابن حبان في كتابه (المجروحين):

«ليث بن أبي سليم، يروي عن مجاهد وطاوس، وروىٰ عنه الثوريّ وأهل الكوفة وكان من العبّاد ولكن اختلط في آخر عمره حتىٰ كان لا يدرىٰ ما يحدّثُ به وكان يقلب الأسانيد، ويرفع المراسيل ويأتي عن الثقات بما ليس من أحاديثهم، كل ذلك كان منه في اختلاطه، تركه يحيىٰ القطان، وابن مهدي، وأحمد بن حنبل ويحيىٰ بن معين.. »[1].

قال فيه أحمد بن حنبل: مضروب الحديث، ولكن حدّث عنه النَّاس. وقال ابن معين والنسائي: ضعيف[2] وقد روىٰ له الإمام مسلم مقروناً بغيره وجعله في الطبقة الثانية من الرواة وهم من «يشملهم اسم الصدق والستر وتعاطى العلم»[3]. وقال ابن حجر في (تقريب التهذيب): «صدوق اختلط أخيراً ولم يتميّز حديثه فترك»[4]. وقال فيه عيسىٰ بن يونس: «قد رأيته وكان قد اختلط، وكنت ربما مررت به ارتفاع النهار وهو علىٰ المنارة يؤذن»[5]، والظاهر

(1) ابن حبان: كتاب المجروحين 2/ 231 - 232

(2) الذهبي: الميزان 3: 420، المغني 2: 536

(3) مسلم: مقدمة الصحيح

(4) ابن حجر: تقريب التهذيب 2: 138

(5) ابن حبان: المصدر السابق 2: 232، والذهبي: الميزان 3: 421

أنَّ عِلّةَ ردِّ روايته اختلاطُه بآخرة.

وقول البخاري وأحمد في ليث بن أبي سليم ليسا متعارضين ألبتة كما يريد أن يوهمنا جولدتسيهر، بل إن الأقوال التي سقناها للأئمة تتفق جميعها قولاً واحداً وهو: ضعف ابن أبي سليم لتغيره واختلاطه في آخر عمره، ولذا جعل ابن حجر في عداد المرتبة الخامسة من الرواة من قيل فيه: «صدوق سيء الحفظ، أو صدوق يهم، أو له أوهام، أو يخطئ، أو تغير بآخرة» [1]. وعبارات الأئمة جميعهم لا تخرج عن هذه المرتبة.

(12)

يقول جولدتسيهر:

«وفي غيبة القواعد المنهجية الصارمة لا يبقىٰ إلَّا الاستعداد الشخصيّ للفرد وشعوره بالتمييز سبيلا للحكم، وهو ما يعرف بذوق المحدثين في التفريق بين الصحيح والضعيف.. ».

ويستدلّ علىٰ دعواه بعبارات نقلت عن أهل الحديث كقولهم: «اللوائح أو أمارات الوضع عليه ظاهرة»، ومثل: «هذه الأحاديث لا نور فيها وعليها ظلمات».

وهذا كلام من لم يرح رائحة العلم، وهو ناتج عن جرأة عجيبة وهي تأتي علىٰ كل ما ذهب إليه في هذا الفصل، لأن فحوىٰ هذا الكلام أنّ العلماء المسلمين كانوا يصحّحون الأخبار ويضعّفونها حسب أذواقهم، فما راق لهم واستحسنوه كان له نصيبٌ من الصّحة، وما اسودّ في أعينهم واستنكروه، رُمِيَ بالضّعف وطُوِّح بعيداً. ولم أسمع في حياتي كلاماً فاسداً مثل هذا.

ويكفي أن نوضّحَ في هذا المقام بعض المسائل:

---

(1) ابن حجر: المصدر السابق 1: 4

1- لم يُعْرَف أبداً لا عند قُدماء النّقاد المسلمين ولا مُحْدَثيهم، أنّ الذّوْقَ مقياسٌ لمعرفة الصحيح من الضعيف. ولن نجدَ مهما نَقّبْنَا في كتب مصطلح الحديث، والجرح والتعديل، وغيرهما أنّ هذا المقياس كان في يوم من الأيّام، ولا حتىٰ عند البعض دون البعض الآخر معياراً يعتمد عليه النقّاد في الحكم علىٰ صحة الأخبار.

2- إذا كان الذوقُ هو مقياس التصحيح والتضعيف عند علماء النقد المسلمين كما يزعم جولدتسيهر، فما بالهم صنفوا التآليف الطوال في علوم الرواية كالجرح والتعديل، وعلم الرجال، وعلم العلل، وهي مصنفات قد يسلخ المرء شطراً من عمره في قراءتها قبل أن يستوعبها.

3- إذا أراد جولدتسيهر أن الذّوق لا يحتكم إليه إلّا حينما لا تطبق القواعد المنهجية الصارمة، وذلك ما فهمه منه علي حسن عبد القادر الذي يسير علىٰ منواله حذو القدة بالقدة، حيث يقول هذا الآخير: «.. وأحياناً ما يرجعون إلىٰ ذوق المحدثين عند عدم وجود القواعد»[1] فهذا أيضاً غير صحيح، لأن قواعد النقد وأصوله إنما وجدت لتطبّق. وهو مطالَبٌ وكذا مَن يرىٰ رأيَه أن يقيمَ الدليلَ علىٰ ذلك وليأت لنا بأمثلة تؤيد دعواه.

4- إن العبارات التي ساقها، لا يفهم منها ما فهمه جولدتسيهر. وأزيد عليها عبارات أخرىٰ مثل قول الأوزاعي: «كنا نسمع الحديث، ونعرضه علىٰ أصحابنا كما نعرض الدرهم الزائف، فما عرفوا منه أخذناه، وما أنكروا منه تركناه»[2]، وكقول الربيع بن خثيم: «إن من الحديث حديثاً له ضوء كضوء النهار نعرفه، وإن من الحديث حديثاً كظلمة الليل ننكره..»[3]،

---

(1) علىٰ حسن عبد القادر: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص 322

(2) الخطيب البغدادي: الكفاية 431

(3) المصدر السابق والصفحة

وكقول ابن مهدي وقد قيل له: «إنك تقول للشيء: هذا صحيح، وهذا لم يثبت، فعمّن تقول ذلك ؟ فقال: أرأيت لو أتيتَ الناقد فأريته دراهمك. فقال: هذا جيّد وهذا بهرج أكنت تسأل عمن ذلك أو تسلم له الأمر ؟ قال: فهذا كذلك، بطول المجالسة والمناظرة والخبرة»[1]. وطول المجالسة يفضي إلىٰ المعرفة بمن يجالس فنحكم له أو عليه، والمناظرة تقتضىٰ إمعان النظر والتأمّل، والخبرة تعني القدرة علىٰ الحكم علىٰ الشيء بما اكتسبه الخبير من علمٍ بالشيء المحكوم عليه. وهل يكون كلُّ ذلك دون ابتكار قواعد للحكم أو الرجوع إليها إن كانت موجودة ؟

وهذه العبارات التي نُقِلَت عن بعض أئمة الجرح والتعديل إنما قيلت عند الكلام عن عللِ الحديث، ولذلك قال الحاكم النيسابوريّ: «وإنما يُعلّلُ الحديثُ من أوجه ليس للجرح فيها مدخل، فإن الحديثَ المجروحَ ساقطٌ واهٍ. وعلّةُ الأحاديث تكثر في أحاديث الثقات أن يحدّثوا بحديث له علة فيخفىٰ عليهم علمه، فيصير الحديث معلولاً، والحجة فيه عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير»[2].

وخير تفسير لعبارات الأئمة تلك، ما رواه ابن صالح قال: «سمعتُ أبا زرعة وقال له رجل: ما الحجة في تعليلكم الحديث ؟ قال: الحجة أن تسألني عن حديث له علّة فأذكر علته، ثم تقصد ابن وارة يعنىٰ محمد بن سليم بن وارة وتسأله عنه ولا تخبره بأنك قد سألتني فيذكر علته، ثم تقصد أبا حاتم (ويعني الرازي) فيعلّله، ثم تميّز كلامَ كل منا علىٰ ذلك الحديث، فإن وجدت بيننا خلافاً في علّته، فاعلم أنّ كلاً منا تكلم عن مراده، وإن وجدتَ الكلمةَ متفقة فاعلم حقيقة هذا العلم. قال: ففعل الرجل. فاتفقت كلمتهم عليه فقال: أشهد أن هذا العلم إلهام»[3]. والإلهام هنا هو التوفيق من الله، وليس مجرد هوىٰ تنقاد

---

(1) السيوطي: تدريب الراوي 1: 253

(2) الحاكم النيسابوري: معرفة علوم الحديث ص 112 - 113

(3) المصدر السابق والصفحة. انظر كذلك، السيوطي: المصدر السابق والصفحة.

له النفوس، فكم من عالم أوتي حظاً كبيراً من العلم ولم يبلغ الحقيقة مع أنها تدور بين يديه، حتىٰ يأتيه من ينبهه إلىٰ ذلك، ولولاه لظلّ يضرب في عمياءَ زمناً أو يخبط في التيه دهراً.

وملخَّصُ الكلام أنه إذا حكم إمامٌ من أئمة نقد الحديث علىٰ حديثٍ ما بأنه موضوع دون أن ينظرَ في سنده، فذلك يرجع إلىٰ خبرته بأحاديث الرسول ﷺ ومعرفته الثاقبة بها، ولفرط اشتغاله عليها بحيث تصير له ملكة بلغة النَّبيّ ﷺ ودُرْبة بأسلوب في الحديث فيحكم بأن هذا الكلام لا يشبه كلام النَّبيّ ﷺ ولا يقاربه، بل لا يليق به، وأنه أقربُ إلىٰ كلام الفقهاء والطرقيين والأطباء والمتصوفة والفلاسفة منه إلىٰ كلام النَّبيّ ﷺ.

وفي حياة النَّاس، حتىٰ يومنا هذا، نجد الكثيرين ممن يحكمون بأن هذا ليس من شِعْر فلان، وأنه أقربُ إلىٰ شِعْر فلان غيره لمعرفتهم العميقة بشعر هذين ولعلّ هذا يشبه حكم المحدّثين علىٰ الحديث بأنه مقبولٌ أو مردودٌ دون النظر في إسناده مكتفين بالنظر في متنه.

وحتىٰ هذا لا يُكتفىٰ فيه بمجرد القول، بل لا بدّ من إقامة الدليل، والدليل عليه لا يؤتىٰ إلَّا من قبل تلك القواعد التي زعم جولدتسيهر أنها غائبة أو غير محكّمة. ولذلك إذا قال المحدِّث إن هذا الحديثَ مردودٌ دون أن يذكرَ علته لا يقوم بقوله حجة عند النظر لعلة أن يكون واهماً، حتىٰ يقيمَ الدليلَ علىٰ قوله أو يُقيمه غيرُه عنه فيكون حينئذ حجةً علىٰ غيره، وإلا يظل محض رأيٍ لا يتجاوزه إلىٰ غيره، ولا يستطيع أن يلزم به أحداً.

وإذا فُتِحَ هذا البابُ علىٰ مصراعيه لَوَلَجَ منه الوضّاعون والكذّابون وأهلُ الرِّيبةِ والحمقىٰ والدراويش.

الحديث وسيلة للتهذيب
والترويح على القلوب

يعالج جولدتسيهر في هذا الفصل جملة من القضايا لا ينتظمها العنوان الذي اختاره له، وهذه القضايا هي:

1. أحاديث فضائل الأعمال.
2. الأحاديث الموقوفة.
3. أحاديث فضائل القرآن.
4. أحاديث منسوبة إلى النَّبيّ ﷺ وهي من أقوال الجاهلية.
5. أحاديث نبوية يرجع أصلها إلى التوراة والإنجيل.
6. أخبار القصاص.
7. أخبار المعمّرين.

وكل هذه القضايا في نظره إمّا أنها وسائل وُظِّفَت لاختلاق الأحاديث أو هي نتائج لعملية الوضع والاختلاق.

وهذا الذي جاء به ليس جديداً علىٰ الثقافة الإسلامية، والفكر الإسلاميّ فهذه الأمور قد عولجت من قديم قبل أن يولد جولدتسيهر بأكثر من ألف سنة ونيّف.

ولكنّ ثمة فرقاً في المعالجة، فالنّقاد المسلمون وضعوا أيديهم علىٰ أسباب الوضع، وعرفوا الموضوعات وحدّدوها طبقاً لمنهج علميّ دقيق لا ينتقص من قدره إلَّا المكابر العاجز، فصنّفوا في ذلك المصنفات، وغربلوا الآثار فقبلوا الصحيح وردوا السقيم. وجولدتسيهر لم يَعْدُ ما ذكروا ولم يأتِ بشيء غير أنه عمّم حيث خصّصوا، وأطلق حيث قيّدوا، فسوّىٰ بين الأحاديث الضعيفة في الفضائل والموضوعة التي ما كان ليعرفها لولا ذكرُ المسلمين لها، وجَعَلَ الأحاديثَ في فضائل القرءان كلها موضوعةً مع أنّ منها الصحيحُ والحسنُ والضعيفُ والموضوعُ، حتىٰ الموضوع منها ما كان لجولدتسيهر أن يهتديَ إليه لولا ورودُه في كتب الأحاديث الموضوعة مع علمه بتحذير العلماء منه، وتحريم روايته. ولذا لم يجد سبيلَه إلَّا من خلال الكتب غير المعتمدة التي لا يراعي مؤلفوها الصّحة، وهي في الغالب من تأليف الوعّاظ والقصّاص والمتفقهين، وهؤلاء في الغالب حملة أسفار لا يميّزون بين الحقّ والباطل. وأكبر همهم أن يجمعوا كلَّ ما قيل ورُوِي في المسائل التي يعالجونها غير مكترثين لفسادها ولو كانت من أقاويل المجانين والفسّاق والحمقىٰ والمجّان، وكلُّ علمٍ لا يخلو من أن يَلِجَه الأحمقُ والجاهلُ والبليد وهؤلاء لا يحسبون علىٰ العلم ولا علىٰ أهله، ومن يفعل ذلك يكون قد افتات علىٰ الحق.

(1)

يقول جولدتسيهر:

«ومن وجهات نظر معينة سمح أفضل النَّاس باختلاق الأحاديث ونشرها في ظروف مخففة، وكان التشدد في الحكم علىٰ الأحاديث موجهاً عموماً لأحاديث في الحلال والحرام، أي أحاديث الأحكام، أو تلك التي تعد مصدراً من مصادر الاستدلال الفقهي والعقدي.

لم يسمح أحد من المسلمين باختلاق الأحاديث، ولم يؤذن بذلك أبداً اللَّهمَ إلَّا من الوضّاعين، وهؤلاء ليسوا أفضل النَّاس، بل الاجماع علىٰ أنهم كذّابون.

وجولدتسيهر يخلط هنا بين اختلاق الأحاديث أي الوضع، وتساهل بعض علماء المسلمين في قبول الأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال دون الفقه والأحكام.

وفي هذا يقول الإمام أحمد: «إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشدّدنا في الأسانيد، وإذا روينا عن النَّبيّ ﷺ في فضائل الأعمال وما لا يضع حكماً ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد»[1].

وعِلّةُ التساهل في قبول الإسناد الضعيف في فضائل الأعمال أنّ الضعيفَ إنْ كان صحيحاً في نفس الأمر فقد أعطيَ حقُّه من العمل به، وإلَّا لم يترتب علىٰ العمل به مفسدة تحليل ولا تحريم ولا ضياع حقٍّ للغير[2].

---

(1) الخطيب البغداديّ: الكفاية ص 134

(2) انظر، اللكنوي: الأجوبة الفاضلة 37 - 59

(2)

يقول جولدتسيهر:

«وعلىٰ الرغم من أن الأحاديث الموضوعة في هذا المجال – أي فضائل الأعمال – لم تكن مستحسنة في الواقع، إلَّا أن أسانيدها لم تخضع مع ذلك لاختبار صارم كما خضعت السنَن وأحاديث الأحكام..»

وهذا الكلام ينحدر من ذلك الوادي. فالأحاديث الموضوعة سواء أكانت في الأحكام أم في فضائل الأعمال فهي مردودة مطلقاً لأن الحديث الموضوع في سنده كذّاب، ولا يستوي الكذّاب والضعيف.

ولولا تطبيقُ المنهج الصارم لما عرفت الأحاديث الموضوعة والمختلقة.

(3)

يقول جولدتسيهر:

«والرواة الذين لا تقبل روايتهم في الأحكام ينظر إليهم علىٰ أنهم عدول في أحاديث الفضائل..».

وهذا كلام لم يقل به أحدٌ من أهل العلم من المسلمين. وقبول الإسناد الضعيف في فضائل الأعمال لا يجعل راويه الضعيف عَدْلاً، هذا متىٰ كان سببُ الضعف في الراوي يتعلق بعدالته، وإلا فإنَّ أسبابَ الضّعف لا تقف عند العدالة فقط، بل تتعداها إلىٰ الضّعف في الحفظ والانقطاع في السند الذي يُعْرَفُ بالتاريخ، وكذلك الشذوذ والاعتلال.

وإذا تبين هذا اتضح مبلغ المجازفة في قول جولدتسيهر.

(4)

يقول جولدتسيهر:

«والاعتراض علىٰ وجود الأحاديث الموضوعة في كتب أخلاقية مثل: تنبيه الغافلين للفقيه المبرّز أبي الليث السمرقندي (ت 373 هـ) قليلٌ، وهي في حاجة إلىٰ متعصبين معادين للموضوعات مثل ابن الجوزي الذي قام بتحرير كتاب (الإحياء) للغزالي من جميع الأحاديث المشبوهة[1]».

ذكرنا أنّ الأحاديثَ الموضوعة لم يقل أحدٌ من علماء المسلمين بجواز روايتها لا في الأحكام ولا في فضائل الأعمال، ولكنْ تساهلَ بعضُهم في جواز رواية الاحاديث الضعيفة لا الموضوعة في فضائل الأعمال.

وقوله: «وهي في حاجة إلىٰ متعصبين معادين للموضوعات» يعني أن محاربة الموضوعات رذيلة والتسامح فيها فضيلة، وهذا لا يقوله عاقل، فعجباً لمثل هذا الرجل إذا حوربت الموضوعات فذلك تعصّب، وإذا تركت وشأنها فذلك تهاون.

ثم إنّ وجودَ (الموضوعات) في كتب الوعظ والإرشاد لا يعني جواز روايتها ألبتة، ونظراً لتداول هذه الكتب بين أيدي العامة تصدّىٰ لها العلماءُ ونبهوا عليها، فخرّجوا أحاديثها وبيّنوا الصحيحَ منها والسّقيمَ.

ولذا قال النوويُّ في شرحه علىٰ مسلم: «تَحْرُم روايةُ الحديث الموضوع علىٰ

---

(1) ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء 19: 342 أنّ لابن الجوزي كتاباً في الردّ علىٰ كتاب إحياء علوم الدين اسمه (الإحياء) والظاهر من كلام الذهبي أنّ الكتاب في الردّ علىٰ الغزالي في أمور العقيدة والتصوّف. وهو يقع في مجلدات بحسب قوله. ونقل عنه عبارة من كتابه تلبيس إبليس في نقد أحاديث الغزالي في إحياء علوم الدين. واعتماد الذهبي علىٰ تلبيس إبليس في الإشارة إلىٰ الأحاديث الواهية في الإحياء تدّل علىٰ أنّ الكتاب المشار إليه ليس في نقد أحاديث الإحياء.

مَن عرف كونه موضوعاً، أو غلب علىٰ ظنه وضعُه»[1]، وقال النوويّ أيّضاً: «ولا فرق في تحريم الكذب عليه ﷺ بين ما كان في الأحكام، وما لا حكم فيه كالترغيب والترهيب والمواعظ وغير ذلك فكله حرام من أكبر الكبائر وأقبح القبائح بإجماع المسلمين الذين يعتدّ بهم في الاجماع».

قلتُ: خلا الكرامية التي تجيز الكذب في الترغيب والترهيب وهي فرقة ضالة من المرجئة ولهم فضائح مستنكرة ذكرها عبد القاهر البغداديّ في الفرق بين الفرق[2]، ولا يعتدّ بخلافهم.

(5)

يقول جولدتسيهر:

«جاء في الحديث الذي يحرّم الكذب (الوضع) علىٰ النّبيّ ﷺ: «من كذب عليّ متعمداً (ليضلَّ النَّاس به) فليتبوأ مقعده من النار»، والعبارة الموجودة بين القوسين داخل الحديث ليست موجودة في النص الأصلي للحديث، وقد زيدت بغية تجويز الموضوعات التي لا تضلّل النَّاس..».

وهنا يتناقض جولدتسيهر مع نفسه حيث كان يرىٰ في موضع سابق أن هذا الحديث برمته مختلق، وقد اختُرِعَ لمواجهة الوضع. وهو هنا يرىٰ زيادة (ليضل النَّاس به) موضوعة ألحقت بالنص الأصلي ومعنىٰ كلامه هنا لا يخرج عن أحد أمرين:

1- إما أن هذه زيادة موضوعة داخل حديث موضوع وهذا لا معنىٰ له.

2- أو أنها زيادة موضوعة أدرجت في متن حديث (صحيح) وهو

(1) النووي: شرح مسلم 1:71

(2) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق 215 - 225

الصواب، وهذا ما لا يريد أن يعترف به جولدتسيهر.

والزيادة المشار إليها لم تثبت، وهي ما أخرجه البزّار من حديث ابن مسعود بلفظ (مَن كذب عليَّ لِيُضِلَّ به النَّاس.. الحديث) وقد اختُلِفَ في وصله وإرساله، ورجَّح الدارقطني والحاكم إرساله، وأخرجه الدارمي من حديث يعلىٰ بن مرة بسند ضعيف[1].

(6)

يحدثنا جولدتسيهر عن ظاهرة في الوضع يصفها بأنها جديرة بالاهتمام، ويقول إنها توضح الكيفية التي نُسِبَت بها أقوال أخلاقية إلىٰ النَّبيّ ﷺ وهي ليست له. وهذه الظاهرة هي رفع الأحاديث الموقوفة التي ينتهىٰ سندها عند الصحابي فاستمع إليه وهو يقول:

«فما يُعْرَفُ بالأحاديث الموقوفة، وهي الآثار التي ينتهىٰ سندها إلىٰ الصحابي أو حتىٰ إلىٰ التابعي، يمكن رفعها بسهولة إلىٰ النَّبيّ ﷺ فتكون أحاديثَ مرفوعةً، وذلك بزيادة بضعة أسماء دون تردد، وبشكل اعتباطيّ لإكمال السقط في سلسلة الإسناد..».

وهذا كلام من يهرف بما لا يعرف. ولنا تعليق علىٰ هذا الكلام في موضعين:

* **الأول:** الموقوف هو ما يُرْوَىٰ عن الصحابة من أقوالهم وأفعالهم ونحوها فيوقف عليهم ولا يتجاوزهم إلىٰ رسول الله ﷺ. ومنه ما هو متصل الإسناد إلىٰ الصحابيّ فيكون من الموقوف الموصول، ومنه ما لا يتصل إسناده إلىٰ الصحابي فيكون من الموقوف غير موصول. وجولدتسيهر في كلامه هذا كأنه يجعل الموقوف هو أصل الرواية، والمرفوع هو الفَرْعُ أي أنّ المرفوعات منقلبة عن

---

(1) انظر القاسمي: قواعد التحديث ص 175

الموقوفات، وهذا ما لا يتصوره عاقل والرفع والوقف يتمان علىٰ الصورة الآتية:

1 - أن يسمعَ الصحابيُ من النَّبيّ ﷺ فيحدث عنه، فيكون ذلك مرفوعاً.

2 - أن يحدّثَ الصحابيُّ فيكون حديثه مرفوعاً وإن لم يصرّح بالسماع عن النَّبيّ ﷺ وذلك إما:

أ) لقرينة في كلامه يفهم منها الرفع، كقوله: أُمِرْنا بكذا أو نهينا عن كذا، أو من السنة كذا.

ب) أو لأنّ كلامه مما لا مجال فيه للرأي والقياس كالمواقيت والمقادير الشرعية.

ج) أو لقول التابعي عند ذكر الصحابي ما يفيد رفعه كقوله: يرفعه.

3- أن يجتمعَ صحابيٌّ مع صحابيّ آخر أو صحابة آخرين علىٰ السماع من النَّبيّ ﷺ فيوقف أحدُهم ما سمعه ويرفعه آخر أو آخرون، وبالتحقيق يثبت الرفعُ فيحكم علىٰ الموقوف بأنه في حكم المرفوع، أو يثبت الوقف فيحكم علىٰ المرفوع بأنه موقوف.

وإذا تبيّن هذا فإنّ دعوة رفع الموقوف بدون دليل كلام مستهجن.

* **الثاني**: إن رفع الموقوف لا يتم بزيادة رواة في الإسناد كما يتوهم جولدتسيهر لأن زيادة راو أو أكثر في الإسناد ينفع لوصل المنقطع، والمعضل، والمعلق. وهذا خلط ظاهر وعجيب من جولدتسيهر ولا يدل في نظرنا إلَّا علىٰ أحد أمرين:

1 - جهل جولدتسيهر بهذا الفن.

2 - تعمد الخلط والتلبيس لتشويش ذهن القارىء فيسلم بافتراضاته الفاسدة.

(7)

يحدثنا جولدتسيهر في هذا الفصل عن نوع من الأحاديث المختلقة وهي أحاديث فضائل القرآن، ويسوق علىٰ ذلك أمثلة تناقلتها الكتب التي عُنيت

بالموضوعات كقول إبي عصمة نوح الجامع وهو أحد أشهر الوضّاعين وكان يضع أحاديث في فضائل سور القرءان سورةً سورةً: «إني رأيت النَّاس أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة»، وكقول ميسرة بن عبد ربه، وهو ممن وضع أحاديث في فضائل سور القرءان: «وضعتها أرغب النَّاس فيها».

وإلىٰ هنا لا خلاف لنا مع جولدتسيهر لأن علماء نقد الحديث قد نبّهوا علىٰ ذلك من قديم، إلَّا أنه لم يقف عند هذا الحد، وليته فعل. ولكنه ساق كلامه بطريقة توحي بأن كلَّ الأحاديث التي رُويت في فضائل القرآن موضوعةٌ، وهذا باطل. ففي أحاديث فضائل السور الصحيح، والضعيف، والموضوع. وعَقَدَ أصحابُ الصحيح والسنن باباً لفضائل القرءان في مصنفاتهم[1].

وهذا الخلط هو مبلغ الأمانة العلمية عند جولدتسيهر.

(8)

يقول جولدتسيهر:

«ولم ينفر النَّاس من نسبة أقوال سائغة إلىٰ النَّبيّ ﷺ ترجع إلىٰ عهود الجاهلية وقد قاموا بذلك عن طيب خاطر، حيث أصبح معلوماً لديهم أن محمداً نفسَه لم يتردّد في إضافة عبارات جاهلية إلىٰ القرآن».

ها نحن أولاء نرىٰ جولدتسيهر وهو يتّهم النَّاس جميعا بالوضع بعد أن كان مقصوراً علىٰ فئة معيّنة ومحدّدة من الوضاعين. وهذا التعميمُ الفاسدُ يلاحقه في كلّ كتابه. ثم ما هي تلك العبارات الجاهلية التي أضافها محمد إلىٰ القرآن ؟ وهل القرآن من تأليف محمد ليزيد فيه أو ينقص ؟

---

(1) انظر ابن القيم: المنار المنيف ص 113

يقول جولدتسيهر جواباً عن ذلك إن عبارة (فصبر جميل) الواردة في قوله تعالىٰ: ﴿ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [يوسف: 83]، وفي قوله تعالىٰ: ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾ [من السورة نفسها: 18] مأخوذة من شعر جاهلي حيث ورد هذا التعبير في لامية العرب للشنفري الذي يقول:

شكا وشكت ثم ارْعَوىٰ بَعْدُ وارعَـوَت ... ولَلـصَّبْرُ إن لم ينفـعِ الـشكو أجمـلُ

وهذا السخف لا يستحقُّ الرّدَّ لولا أنني أخذت علىٰ عاتقي عبء متابعته في كل كبيرة وصغيرة مما يقول.

ويكفي أن أقول هاهنا إنَّ اللغة العربية حقٌّ لكل مـن يتكلمهـا. والقـرآن نزل بلغة العرب، بل بأحسن ما فيها. ومن هنا أعجـز معارضـيه ومتحديـه أن يأتوا ولو بآية من مثله.

وهل نقول إنّ القرآن جاهليٌّ لأنه نزل بلغة كان يتكلمها العرب في جاهليتهم ؟

إن الجاهلية أو الوثنية نعتٌ يرتبط بالعقيدة وليس باللغة. واللغة لا تكون جاهلية أو إسلامية، بل هي لغة عربية وكفىٰ. والشعر يكون جاهلياً لأنه يقـوم علىٰ مفاهيم جاهلية، وهو منظـوم بالعربيـة، ويكـون إسـلامياً لاحتوائـه عـلىٰ مفاهيم إسلامية، وهوأيضا مـكتوب بالعربية، واللغة هنا وهنـاك واحـدة. فـما هي إلّا الوعاء الذي تصب فيه المفاهيم.

ووصف الصبر بأنه جميل مما يتفق عليه العقلاء في الجاهليـة وفي الإسـلام وإلىٰ يوم القيامة.

وقول الشنفري يشبه قول الشاعر لبعيره:

شـكىٰ إليّ جمـلي طـولَ الـسُّرىٰ ... صـبراً جمـيلاً فكلانـا مُبْـتَلىٰ

(9)

يمضي جولدتسيهر في غلوائه، فيقول:

«وفي احدىٰ دراساتنا السابقة، أشرنا إلىٰ أن حديث النَّبيّ (انصر أخاك ظالما أو مظلوماً) هو مثل عربي قديم، ويحتمل أنه نشأ في دوائر جاهلية، وقد أعجب به المسلمون فنسبوه إلىٰ النَّبيّ. وعبارة (الخيل معقود بنواصيها الخير) التي يستشهد بها كثيراً من بين أقوال النَّبيّ موجودة في قصيدة لامرىء القيس».

وتعليقاتنا هنا علىٰ كلامه في موضعين:

الموضع الأول: قوله إن حديث النَّبيّ «انصر أخاك ظالما أو مظلوما» أثر جاهلي، أي مثل عربيّ قديم.

الموضع الثاني: قوله إن حديث الرسول «الخيل معقود بنواصيها الخير» هو أيضاً أثر جاهلي لأنه موجود في مطلع قصيدة لامرئ القيس.

والجواب عن الموضع الأول:

دراسته السابقة التي أشار إليها هي كتابه عن (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم) المطبوع في لايبزج سنة 1884 الصادر قبل كتابه (**دراسات محمدية**) بنحو ست سنوات، وقد رجعنا إلىٰ الموضع المذكور من دراسته تلك فوجدناه يعلق علىٰ حديث النهي عن سبّ الدهر الذي أخرجه أهل السنن، ثم ذهب إلىٰ أن هذا الحديث ينتمي إلىٰ حكم العرب وأمثالهم في الجاهلية من قبيل المثل العربي: «من عتب علىٰ الدهر طالت معتبته»، وهو من كلام أكثم بن صيفي حكيم العرب، ومن قبيل قول لبيد يرثي أخاه أربد:

فبرىٰ عظامي من بعد لحمي فقدهم ... والدّهر إن عاتبت ليس بمعتبِ

ثم يقول بعد ذلك:

«ويمكن الاستشهاد بمثال آخر علىٰ ذلك وهو الحديث الذي ينتمي إلىٰ السياق نفسه – يعني الجاهلية –: وهو «انصر أخاك ظالما أو مظلوماً». وبهذا، نشر الجاهليون المثل السابق ولكن دون أن يمنحوه الاتجاه الأخلاقيّ الذي تولّد فيه فيما بعد في العصور الإسلامية. وفضلاً عن ذلك هم من حثَّ علىٰ نُصْرَةِ الأخ ولو كان علىٰ باطل. وفي الحالتين تبني محمد أو الإسلام التعاليمَ العربيةَ الجاهليةَ بشكل حرفيٍّ ثم أضفوا عليها السمت الإسلامي»[1] هذا كل ما ذكره في الموضع الذي أحالنا عليه من كتابه (الظاهرية) وليس فيه شيء ذو بال أكثر مما ذكره هنا في كتابه (**دراسات محمدية**) وهذا أسلوب يعتمده جولدتسيهر دائما في كتابه (**دراسات محمدية**) ليوحي لقرائه أن ثمة مزيداً من المعلومات المتّصلة بالموضوع موجودة هنا أو هناك، وعندما يرجع القارىء إلىٰ الموطن المشار إليه لا يجد شيئاً يستحق الذكر.

نرجع بعد ذلك إلىٰ الأدلة التي اعتمد عليها في دعواه والتي ذكرها في هامش هذا الفصل.

ساق جولدتسيهر دليلين لاثبات دعوىٰ أن بعض الأحاديث النبوية متأثرة بتعاليم جاهلية، وهما بيتان من الشعر. الأول هذليٌّ يقول فيه:

يعينك مظلوماً ويؤذيك ظالماً

والثاني: لأم يزيد بن الطثرية تقول فيه:

يسرك مظلوما ويرضيك ظالما وكل الذي حملته فهو حامله

وهذا كلام لا يقوم علىٰ حجة. وقبل أن نبين ذلك لا يفوتنا أن نذكّر بأن

---

(1) Goldziher I, The Zahiris P.143 , Transtated by wolfgang Behn , Brill , 1971

الحديث أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «انصر أخاك ظالما أو مظلوما. فقال رجلٌ: يارسولَ الله أنصره مظلوماً فكيف أنصره ظالما ؟ قال: تمنعه من الظلم، فذلك نصرُك أيّاه».

فإذا تبيّن هذا بقي أن نعلمَ أنَّ الإسلام عندما جاء وجد أمامه قيماً أخلاقيةَ صحيحةً فأبقىٰ عليها، وهذا الابقاء هو حثٌّ علىٰ المكارم والفضائل، ووجد قيماً أخلاقيةَ أخرىٰ فاسدةً نهىٰ عنها ودعا إلىٰ اجتنابها.

ووجد قيماً ثالثة فيها خيرٌ وشرٌّ فدعا إلىٰ الأخذ بخيرها ونهىٰ عن شرها وحديث «انصر أخاك..» من الضرب الثالث. والعرب الذين ظهر فيهم الإسلام أمة نخوة وشهامة وتاريخهم الاجتماعي والأخلاقي يفصح عن ذلك ونجد هذا ماثلا في شعرهم ونثرهم. فالعربيّ بطبيعته لا يخذل أخاه، ونصرته له ظالما كان أم مظلوماً التزام خلقيّ، فجاء الإسلام مهذِّباً لهذا الخلق فأبقىٰ علىٰ نصرة الإخوان متىٰ كانوا مظلومين، وردّهم عن الظلم متىٰ كانوا ظالمين وذلك نصرٌ لهم. فأيّن أثر الجاهلية في هذا الحديث ؟

والعجيب أن جولدتسيهر يعرف ذلك ولكنه أعرض عنه، مع أنه أشار في كتابه (الظاهرية) في الموضع السابق إلىٰ نهاية الحديث وهو نصرة الأخ الظالم بمنعه عن الظلم.

والجواب عن الموضع الثاني:

أولاً: حديث «الخيل معقود بنواصيها الخير»، أخرجه البخاري في مواضع متعددة من صحيحه وكذا مسلم، وأخرجه من أصحاب السنن: الترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي ومالك في الموطأ وأحمد في مسنده.

ثانياً: قوله إن حديث «الخيل معقود..» مأخوذ من قول امرىء القيس:

الخير ما طلعت شمس وما غربت   مطلب بنواصي الخيل معقود

لا ينفع للاستشهاد لأن هذه القصيدة التي مطلعها هذا البيت هي من منحول شعر امرئ القيس. يقول الطوسي: «وهذه أيضاً من منحول شعر امرئ القيس بإجماع أهل البصرة والكوفة ويقال: إنها لإبراهيم بن بشير الأنصاري»[1].

والطوسي هذا هو أبو الحسن عليٰ بن عبد الله بن سنان ذكره الزبيدي في الطبقة الرابعة من طبقات النحويين واللغويين الكوفيين وقال: «كان عالماً راوية لأخبار القبائل وأشعار الفحول، ولقىٰ مشايخ الكوفة والبصرة»[2]، ونسب الألوسي هذا البيت للجعفي[3] وأحسبه عبيد الله بن الحرّ الجعفي وهو من فحول شعراء الصدر الإسلامي، وكان من القادة الأبطال توفي سنة 68 للهجرة، وسواء أكان الشعر لإبراهيم الأنصاري أم للجعفي فهو شعر إسلامي ولا يستبعد أن يكون معناه قد انتقل إليه من أثر الحديث النبويّ، وليس العكس.

انقياد مؤلف (دليل المسلم الحزين) إلىٰ هذا الهراء

لقد ظهر أثر كلام جولدتسيهر الآنف الذكر واضحاً وصريحاً عند أحد الكتاب المسلمين المعاصرين، وهو المدعو حسين أحمد أمين، في كتابه (دليل المسلم الحزين) وهو كتاب مشحون بالافتراءات والنقول السطحية، والاقتباسات عن أراء جولدتسيهر الفاسدة، ويكاد يكون الفصل الذي خصّصه للأحاديث الموضوعة وهو بعنوان (دور الأحاديث المنسوبة إلىٰ النَّبيّ في تاريخ المجتمع الإسلامي) منقولاً برمته عن كتاب (دراسات محمدية) دونما أي عزو إليه.

---

(1) انظر تحقيق رواية الديوان الملحق بآخر ديوان امرىء القيس بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. سلسلة ذخائر العرب 24

(2) انظر: الزبيدي: طبقات النحويين ص 225

(3) الألوسي: بلوغ الأرب 2: 377 انظر تحقيق رواية الديوان الملحق بآخر ديوان امرىء القيس بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. سلسلة ذخائر العرب 24

(3) انظر: الزبيدي: طبقات النحويين ص 225

(3) الألوسي: بلوغ الأرب 2/ 77

فاستمع إليه يقول: «وعلىٰ هذا فإن البعض لم يتورع أن ينسب أقوالاً حكيمة أو ذكية قيلت في زمن الجاهلية إلىٰ النَّبيّ، وكذا أقوالاً علىٰ ألسنة أنبياء العهد القديم أو في العهد الجديد. فقوله «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» إنما هو مثل عربي قديم، وقوله: «الخيل معقود بنواصيها الخير» قد تضمنه بيت لامرىء القيس.. »[1]

(10)

يمضي جولدتسيهر في كلامه فيزعم أن حديث «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه» مبدأ أخلاقيّ إسلاميّ نُسِبَ إلىٰ النَّبيّ محمد. ويقول إنّ أقدم المصادر تعزو هذا الحديث إلىٰ آخرين: مثل لقمان، وعمر بن الخطاب، وابنه عبد الله، وابن الحسين، ويُرِيْدُ علي بن الحسين، وعمر بن عبد العزيز، والشافعي.

وقبل أن نشرع في التعليق علىٰ هذا الكلام لا بد من الوقوف علىٰ أمرين: تخريج الحديث، ثم بيان معناه.

1- الحديث أخرجه الترمذيُّ وابن ماجه عن أبي هريرة. قال النووي في (الأذكار): وهو حسن. وأخرجه الإمام أحمد ومالك والطبراني عن الحسن بن علي. قال الهيثمي: رجال أحمد والطبراني ثقات. ورواه أصحاب المصنفات الأخرىٰ عن صحابة آخرين كأبي ذر، وعلي بن أبي طالب، والحارث بن هشام بن المغيرة[2] يقول الألباني في تحقيقه لمشكاة المصابيح عند حديث علي بن الحسين الذي أخرجه مالك وأحمد: «حديث صحيح»[3].

(1) حسين أمين: دليل المسلم الحزين ص 61

(2) انظر المناوي: فيض القدير 6: 12

(3) التبريزي: مشكاة المصابيح 3: 1361 حديث رقم 4839 – 4840 بتحقيق الألباني.

2- ترك المرء ما لا يعنيه معناه عدم الفضول والتطفّل فيما لا شأن للمرء به، ولا حاجة له للاطلاع عليه، وما كان الجهلُ به ليس تفويتاً لمنفعة. وهذا المعنىٰ مما يتفق عليه العقلاء سواء أصدر عن نبيّ أم فيلسوف أم نطق به واحد من الدهماء، ولذا ليس من الغريب أنه نسمعه ينثال علىٰ الألسنة وكأنه إرث مشترك أو حظ مشاع.

وإذا تبين هذا بقي أن نقول:

1- قوله: «إن هذا الحديث مبدأ أخلاقي إسلاميّ نُسِبَ إلىٰ النَّبيّ» هو اعتراف ظاهر بأن هذا الكلام حديث نبويّ، لأن أي مبدأ أخلاقي إذا وصف بأنه إسلامي، فهذا يعني أنه مستمد من أصول إسلامية والأصول التي تستمد منها المبادئ الأخلاقية هي القرءان والسنة.

2- الكلام المنسوب إلىٰ لقمان أخرجه مالك في الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في الصدق والكذب) قال يحيىٰ بن يحيىٰ الليثي: وحدثني مالك أنه بلغه أنه قيل للقمان: ما بلغ بك ما نرىٰ؟ يريدون الفضل. فقال لقمان صدق الحديث، وأداء الأمانة، وترك ما لا يعنيني وهذا كما ترىٰ من البلاغات. والبلاغات هي الأحاديث التي يحذف منها مالك الإسناد، ويقدم لها بقوله: (بلغني) وهي علىٰ ضروب منها: بلاغ عن الصحابي إلىٰ الرسول كقوله: بلغني أن عائشة قالت: قال ﷺ، وبلاغ عن التابعي كقوله: بلغني عن عامر بن سعد بن أبي وقّاص عن أبيه أنه قال، وبلاغ عن بلاغ كقوله: بلغني أن عمر بن عبد العزيز كتب إلىٰ عامل من عماله أنه بلغه أن رسول الله ﷺ.. وبلاغ عن مجاهيل كقوله: بلغني عن بعض أهل العلم، وبلاغ عن الرسول بلا واسطة كقوله: بلغني أن رسول الله ﷺ قال، وبلاغ من غير عزو كقوله: بلغني أن

أحداً لن يموت حتىٰ يستوفي رزقه[1]، وقول لقمان الذي ساقه الإمام مالك بلاغاً لا تقوم به حجة علىٰ أنه الأصل الذي أخذ منه الحديث النبويّ، لأن هذا الضرب من البلاغات علىٰ وجه التحديد هو من أوهاها، وإقامة الدليل علىٰ أنه من كلام لقمان الحكيم يكاد يكون مستحيلاً، لأن تاريخ لقمان الحكيم موغل في القدم وما عند المؤرخين من خبر عنه مختلط ومتناقض، ولا يصحُّ من خبره شيءٌ إلَّا ما ورد عنه في القرءان الكريم في موعظته لابنه. يقول الشوكاني: «وقد ذكر جماعة من أهل الحديث رواياتٍ عن جماعة من الصحابة والتابعين تتضمّن كلماتٍ من مواعظ لقمان وحكمه. ولم يصحّ عن رسول الله ﷺ من ذلك شيء، ولا ثبت إسناد صحيح إلىٰ لقمان بشيء منها حتىٰ نقبله..»[2] والعجيب أن جولدتسيهر يجعل من مثل هذا الكلام الذي تستحيل نسبته إلىٰ قائله أصلاً لحديث الرسول. وهكذا شأنه يحتج بالمختلَق المكذوب أو الذي لا أصل له ويردّ الصحيح المقبول الذي اتفق أهلُ العلم به علىٰ صحته وقبوله.

3- وأما قول عمر بن الخطاب الذي ذكره صاحب الخراج[3]: «لا تعترض فيما لا يعنيك واعتزل عدوَّك، واحتفظ من خليلك إلَّا الأمين.. إلخ» فأقلّ ما يقال فيه أنه من أثر النبوة. وعمر بن الخطاب تخرج في مدرسة المصطفىٰ ولا غرو أن ينثال علىٰ لسانه شيء من أقوال النَّبيّ أو معانيها. وفضلا عن ذلك فإنَّ التعويلَ علىٰ كلام عمر هذا لا ينفع لأن إسناده منقطع فقد رواه القاضي أبو يوسف عن الزُّهري قال: قال: عمر رضي الله عنه: فذكره والزهري لم يسمع من عمر، وبينه وبين عمر مفازة تتقطع فيها الأعناق !

(1) انظر ابن عبد البر: تجريد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 242 - 248 طبعة الأندلس. القدس 1350 هـ

(2) الشوكاني: فتح القدير 4: 240

(3) أبو يوسف: الخراج ص 15

4- وأما القول الذي عزاه إلىٰ عبد الله بن عمر نقلا عن موطأ محمد بن الحسن فليس كما ذكر. فقد جاء في موطأ الشيباني (كتاب الجامع، باب فضل الحياء): أخبرنا مالك، أخبرنا ابن شهاب عن علي بن الحسين يرفعه إلىٰ النَّبيّ ﷺ، قال: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه». فالحديث كما ورد في الموطأ برواية الشيباني، وكذا برواية يحيىٰ بن يحيىٰ الليثي عن علي بن الحسين وليس عن عبد الله بن عمر، وقد ورد مرفوعاً إلىٰ النَّبيّ وليس موقوفا علىٰ ابن الحسين.

5- وأما القول الذي عزاه إلىٰ علي بن الحسين فقد نقله عن اليعقوبيّ في تاريخه وجاء فيه: «وقال (الحسين بن علي): إن المعرفة بكمال المرء تركه الكلام فيما لا يعنيه وقلة مرائه وصبره وحسن خلقه»[1]، وهذا كما لا يخفىٰ من أثر حديث النَّبيّ (من حسن إسلام المرء..) فيكون علي بن الحسين متأثراً بكلام النَّبيّ، والذي يؤكّد ذلك أن علي بن الحسين قد روىٰ هو نفسه هذا الحديث الذي أخرجه مالك في موطأه كما رأيناه أعلاه. وبذا يكون الزعمُ أنَّ حديثَ النَّبيّ أصله كلام لعلي بن الحسين لا معنىٰ له، إلَّا التشغيب والتشويش.

6- وأما العبارات المعزوة إلىٰ عمر بن عبد العزيز والإمام الشافعي وتتضمّن معنىٰ الحديث النبوي فليست إلَّا من أثره علىٰ قائليها، ومن ذهب غير هذا المذهب فعليه الدليل.

(11)

شبهة تأثر الحديث النبوي بكتابي العهد القديم والجديد

يقول جولدتسيهر:

«وبالطريقة نفسها وُجِدَت عبارات من كتاب العهد القديم

(1) اليعقوبي: التاريخ 2: 304

والأناجيل طريقها بين أقوال محمد».

ويقول في الهامش رقم (33) عند هذا الموضع من كلامه: «نكتفي بما جاء في مروج الذهب للمسعودي علىٰ أنه حديث، وهو: «رأس الحكمة معرفة الله»، فاستبدلت لفظة (مخافة) بلفظة (معرفة). ويقول في الهامش الذي يليه رقم (34): «انظر الذيول الملحقة بآخر كتابنا». ويعني الذيل الذي ألحقه بكتابه وهو بعنوان (الحديث وكتاب العهد الجديد)، ونحن بدورنا نكتفي بالردّ عليه فيما جاء في هذا الموضوع، ونرجئ كلامنا علىٰ الفصل الذي ألحقه بآخر كتابه عن تأثير العهد الجديد في الحديث النبوي إلىٰ مناسبة لاحقة.

1- الحديث المشار إليه لم ترد فيه لفظة (المعرفة) اللَّهمَ إلَّا في كتاب المسعودي، وهو ليس بكتاب حديث، وهو لا يفرّق أحياناً بين الحديث والحكمة والمثل السائر، وخير مثالٍ علىٰ هذا ذلك الباب الذي أحال إليه جولدتسيهر من كتاب مروج الذهب، ويحمل عنواناً هو (ذكر ما بدأ به ﷺ من الكلام مما لم يُحفظ قبله عن أحد من الأنام). والمسعودي متأثّر في هذا الباب بالجاحظ الذي عقد فصلاً في كتابه (البيان والتبيين) ذكر فيه من كلام رسول الله ﷺ مّا لم يسبقه إليه عربيٌّ، ولا شاركه في أعجميٌّ، ولم يدّعِ أحدٌ ولا ادّعاه أحدٌ مما سار مستعملاً ومثلاً سائراً[1]. وكتب الآثار التي روت الحديث جاء فيهلا لفظ (مخافة)، و (خشية الله) بدلاً من (معرفة الله).

2- وآية العهد القديم المشار إليها وردت في سِفْرِ الأمثال (الإصحاح 9 - 10) من كتاب العهد القديم. ونصّها: «بدء الحكمة مخافة الرّب، ومعرفة القدّوس فهمٌ». ومعنىٰ ذلك أنّ أوّلَ منازلِ الحكمةِ مخافة الله، فمن خافَ اللهَ وضع رِجْلَهُ علىٰ أوّلِ مدارجِ المعرفةِ.

---

(1) انظر الجاحظ: البيان والتبيين 2: 15- 30. سبقت الإشارة منّا إلىٰ ذلك عند كلامنا عن الجاحظ والحديث النبويّ. فراجعه.

وحديث «رأس الحكمة مخافة الله» معناه أنّ قمّة الحكمة ومنتهاها، وغايتها خشية الله لأنّ رأس الشيء في لغة العرب هي مقدّمه وأعلاه، وأهم ما فيه، والذي لولاه ما قام ولا نهض. ومن هنا نلمح اختلافاً يسيراً في المعنىٰ. فبدء الحكمة غير رأس الحكمة كما لا يخفىٰ. والتعبير بالرأس في لغة العرب تعبيرٌ مجازيٌّ، وهذا معنىٰ حديث الترمذي: «رأس الأمر كله الإسلام».

3 - حديث: «رأس الحكمة مخافة الله» رواه البيهقي في دلائل النبوّة، والعسكري في الأمثال، والديلمي عن عقبة بن عامر، ورواه القضاعي في مسنده عن زيد بن خالد الجهني، ورواه البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عبّاس موقوفاً وضعّفه، ورواه الطبراني والقضاعي عن أنس مرفوعاً. وإذا صحَّ الحديثُ وصحّ ما ورد في سِفْرِ الأمثال فهما يصدران من مشكاة واحدة، مع ما بينهما من اختلاف يسير في المعنىٰ.

الحديث وكتاب العهد الجديد

ذكرنا أنّ جولدتسيهر أحال قارئه إلىٰ بحثٍ له في هذا الموضوع موجود بالذيول والهوامش الملحقة بآخر الجزء الثاني من كتابه (**دراسات محمديّة**). وأصله بحث نُشِرَ في مجلة Oriens Christianus ، سنة 1902، تحت عنوان:

"Neutestamentliche Elemente in der Traditionsliteratur des Islam" .

(عناصر إنجيلية من كتاب العهد الجديد في كتب الحديث).

وفي هذا الملحق يسوق جولدتسيهر عدداً من الأحاديث النبوية دون أن يذكر لنا كيف تأثرت بالإنجيل، ولا ما هي العبارات الإنجيلية التي أثرت فيه، وهذه نضرب عنها صفحاً فإنها من هدر الكلام الذي لا طائل من ورائه، ونقصر القولَ علىٰ أهم ما جاء فيه، ونسوق من قوله ما يتّصل بصلب الموضوع:

* يقول جولدتسيهر:

«لقد نظر الإسلام إلىٰ المسيحية باعتبارها ديناً يمكن أن يُتعلَّمَ منه بعضُ الأشياء، وليس ثمة ما يدعو إلىٰ الترفّع عن الاقتباس منها، وبذلك يعترف الفقهاء المسلمون أنفسهم. **والعناصر المبكرة في كتب الحديث تمنحنا ثروة هائلة** من الأمثلة التي تبيّن كيف اقتبس مؤسسو الإسلام الأوائل وبشكلٍ سريع من المسيحيّة. ونحن لا نلمّح هنا إلىٰ تلك الاقتباسات الغامضة التي ظهرت في عهود الإسلام الأولىٰ، والتي ساهمت في بناء الشكل الديني ومحتواه من خلال اتصالات شفهية مع رهبان مسيحيين، ومع من أسلم من النصارىٰ من ذوي الثقافة المحدودة. وقد تمثّل ذلك في عبارات فنية، وأساطير إنجيلية، وهلمّ جرّا، ولكننا نعني تلك الاقتباسات التي توجد في شكل محدّد، ولو لم يكن واسعاً، في المعرفة بالنصوص المسيحية المقدّسة».

والردّ عليه هنا في موضعين من كلامه:

(1) قوله إنّ كتب الحديث تمنحنا ثروة هائلة من الأمثلة A great wealth of examples التي تثبت تأثير العناصر المسيحية في الحديث فيه مبالغة كبيرة جدّاً، إذا لم يكن ذلك محض افتراء. وحسبه أنه عجز عن أن يأتي بأمثلة صريحة مقنعة من الأحاديث النبوية، فانصرف إلىٰ نصوصٍ أخرىٰ بعضها لا يمت إلىٰ الحديث بصلة.

(2) قوله إنّ الفقهاء المسلمين أنفسهم اعترفوا بهذا الاقتباس من الإنجيل، لم يسق عليه دليلاً واحداً في كلامه، واكتفىٰ في الهامش بالقول: يستشهد ابن حجر (1: 372) بمرجعيات قديمة تعترف بدور تميم الداري المهتدي في تكوين المفاهيم المتعلقة بالآخرة عند محمد.

وهو لم يسمّ لنا كتابَ ابن حجر، والأرجح أنه يريد كتابه (الإصابة)، وقد

جاء فيه في ترجمة تميم الداري: «كان نصرانياً وقدم المدينة فأسلم وذكر النَّبيّ ﷺ قصة الجساسة والدجال فحدّث النَّبيّ ﷺ عنه بذلك علىٰ المنبر وعُدّ ذلك من مناقبه. قال ابن السكن: أسلم سنة تسع هو وأخوه نعيم ولهما صحبة. وقال ابن إسحاق: قدم المدينة وغزا مع النَّبيّ ﷺ».

ولعله يريد بالتأثير المسيحي في الحديث النبوي كون تميم الداري كان نصرانيّاً فأسلم. والحديث الذي يقصده حديث الجساسة الذي أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قصة الجسّاسة، وأخرجه أيضاً من أهل السنن أبو داود، والترمذي وابن ماجه في سننهم، وأحمد في مسنده وفيه أنّ تميماً الداري خرج مع ثلاثين رجلاً من أهله في سفينة، فلعبت بهم الموج، فجنحوا إلىٰ جزيرة، قابلوا فيها مخلوقاً غزير الشعر، هي الجساسة، وهي التي أرشدتهم إلىٰ كهفٍ فيه مخلوق عظيم مقيّد بالأصفاد، سألهم عن ظهور النَّبيّ الأمي، وأنه أوشك أن يؤذن له بالخروج. فحكىٰ تميم هذه القصة للنبيِّ ﷺ فصدّقه، وأعاد حكايتها من فوق المنبر بالمسجد. وليس في هذا الخبر ما يدلُّ علىٰ تأثير المسيحية في الحديث لأنّ الخبر نفسه يشير إلىٰ أنّ النَّبيّ سبق وأن حدثهم بخروج الدجّال في آخر الزمان، قبل أن يسمعه من تميم، فسرّه أن يسمعَ منه المسلمونَ ما يؤيّد قوله، ولذا قال لهم إنّ تميماً: «حَدَّثَنِي حَدِيثاً وَافَقَ الَّذِي حدّثتُكم عَنْ الدَّجَّالِ»، وإن كان ﷺ في غنىٰ عن هذا التأييد.

* ساق جولدتسيهر بعض الأمثلة التي تُثْبِتُ في رأيه تأثر الحديث بعناصر إنجيلية، وهي:

(1) ـ حديث نبع الماء من بين يديّ النَّبيّ ﷺ متأثر بما جاء في إنجيل يوحنا (2: 1).

(2) ـ حديث السبعة الذين يظلهم الله يوم القيامة بظله متأثر بما جاء في إنجيل متىٰ (6: 3)..

(3) ـ حـديث «أدّوا إليهم حَقّهُم، وسَلُوا اللهَ حَقّكُم» مقتبس من إنـجيل مـتىٰ (22: 21).

(4) ـ حـديث «قُمْـتُ عَـلَىٰ بَـابِ الجَنَّـةِ فَكَـانَ عَامَّـةُ مَـنْ دَخَلَهَـا الْـمَسَاكِينَ وَأَصْحَابُ الجَدِّ مَحْبُوسُونَ». مقتبس من إنجيل متىٰ (5: 3).

(5) ـ حديث «كونوا بلهاً كالحمام» مقتبس من إنجيل متىٰ (10: 16).

(6).ـ حديث «مثل أصحابي في أمتي كـالملح في الطعـام، لا يـصلح الطعـام إلّا بالملح» مقتبس من إنجيل متىٰ (5: 13).

(7) ـ حديث «يبصر أحدكم القذىٰ في عين أخيه وينسىٰ الجذع في عينه» مقتبس من إنجيل متىٰ (7: 5).

(8).ـ حديث «واضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنـازير الجوهر» مقتبس من إنجيل متىٰ (7: 6).

وها هو ذا ردّنا علىٰ هذه المواضع بالترتيب:

- **الحديث الأوّل**، أخرجه الشيخان ولفظ البخاري: «عَنْ أَنَـسٍ أَنَّ النَّبِـيّ ﷺ وَسَلَّم دَعَا بِإِنَاءٍ مِن مَاءٍ فَأُتِيَ بِقَدحٍ رَحْرَاح فِيهِ شَيءٌ مِن مَاءٍ فَوَضَعَ أَصَـابِعَهُ فِيهِ.قَالَ أَنَس: فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ إِلَىٰ الْـمَاءِ يَنْبُـعُ مِـنْ بَـين أَصَابِعِهِ. قَـالَ أَنَـس: فَحَزَرْتُ مَنْ تَوَضَّأَ مَا بَيْنَ السَّبْعِينَ إِلَىٰ الثَّمَانِينَ». وخبر الإنجيل الذي يـزعم جولدتسيهر أنه مصدر هذا الحديث النبوي الصحيح، فقـد ورد في إنجيـل يوحنا (2: 1). ونصّ ذلك: «ودُعي أيضاً يسوعُ وتلاميذه إلىٰ العـرس، ولّمـا فرغتِ الخمرُ، قالت أم يسوع له ليس لهم خمرٌ. قال لهـا يـسوع: مـالي ولـك يا امرأة، لم تأتِ ساعتي بعدُ. قالت أمُّه للخدّامِ: مهـما قـال لكـم فـافعلوه. وكانت ستة أجران من حجارة موضوعة هناك حسب تطهير اليهود، يَـسَعُ كلُّ واحدٍ مِطْرَينِ أو ثلاثة. قال لهم يسوع املأوا الأجرانَ ماءً، فملأوها إلىٰ

فوق. ثم قال لهم استقوا الآن، وقدّموا إلىٰ رئيس المتّكأ، فقدّموا. فلـمّا ذاق رئيس المتّكأ الماءَ المُتحوّل خمراً، ولم يكن يعلم من أين هي.. ».

من الواضح أنّ الخبرين مختلفان، الأوّل عن نبع الماء من بين أصابعه ﷺ، والثاني تحويل الماء خمراً. وإذا كان يظنّ أنّ التأثير يكمن في كون المسلمين أرادوا أن يجعلوا لنبيهم معجزة مثل معجزة المسيح، فإنّ الله قادر علىٰ أن يعطّل النواميس ويبدلها لمن يشاء من خلقه ممن هم دون الأنبياء والرسل فتكون كرامةً لهم، فكيف بنبيّ كمحمدٍ ﷺ.

- الحديث الثاني: «سبعة يُظلّهم الله بظله يوم لا ظلَّ إلَّا ظلُّه: إمامٌ عادل، وشاب نشأ في عبادة الله... ورجلٌ تصدّق بصدقةٍ فأخفاها حتىٰ لا تعلم شماله ما صنعت يمينه» متفق عليه. والخبر الذي يزعم جولدتسيهر أنه مصدرُ هذا الحديث النبوي، فقد ورد في إنجيل متىٰ (6: 3)، ونصّه:
«وأمّا أنت فمتىٰ صنعتَ صدقةً فلا تُعَرّف شمالك ما تفعل يمينُك».

من ينظر في التراث الإنساني علىٰ مرّ الدهور سيقع علىٰ قواسم مشتركة في الأدب ومكارم الأخلاق، مع أنه لارابط بينها لا في الزمان ولا في المكان. وليس بمقدور المرء أن يزعم أنّ اللاحق أخذها من السابق. نجد ذلك في الشعر والنثر علىٰ السواء. نجده في حِكَمِ الحُكماء وخُطبِ الخُطباء. وكثير من هذا الضرب الذي يجري مجرىٰ الحكمة نجد له نظائر في التراث الإنساني القديم. والتوافق بين الحديث النبوي الصحيح والعبارة الموجودة في إنجيل متىٰ هي من هذا النوع، وأقلّ ما يُقال فيه أنّ مضمون الحديث وعبارة الإنجيل يصدر من مشكاةٍ واحدة، وليس من المستبعد أن تكون عبارة متىٰ من ذلك القدر الذي لم ينله التحريف من الإنجيل. ولا يبقىٰ بعد ذلك إلَّا أن يأتي جولدتسيهر بالدليل القاطع علىٰ هذا الاقتباس، وغلا فإنه لا يتعدة الظنّ.

- **الحديث الثالث:** «قال ﷺ: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ وَسَلُوا اللَّهَ حَقَّكُم».
يزعم جولدتسيهر أنه مقتبس من إنجيل متىٰ (22: 21)، وفيه: «فقال لهم أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله».

الحديث أخرجه بهذا اللفظ البخاري (كتاب الفتن، باب قول النَّبيّ: سترون بعدي أثرة)، وأحمد في مسند عبد الله بن مسعود، وأخرجه مسلم (كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء) بلفظ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَأْمُرُ مَنْ أَدْرَكَ مِنَّا ذَلِكَ قَالَ تُؤَدُّونَ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ وَتَسْأَلُونَ اللَّهَ الَّذِي لَكُمْ».

ومعنىٰ الحديث يختلف كليّاً عن معنىٰ العبارة الإنجيلية، وليس ذلك مما يخفىٰ علىٰ المتأملِ. ومراد الحديث: أنه عند الفتن ينبغي علىٰ المسلم أن يؤدي للأمراء وولاة الأمر ما لهم من حقٍّ شرعيٍّ في عنقه، وهو الطاعة، وعدم الخروج عليهم إلَّا أن يكونوا أظهروا كفراً بواحاً، وأداء الزكاة إليهم، والخروج معهم في الجهاد. وتجنب الفتن مطلبٌ شرعي، لأن الموتَ والدمار حصادُ الفتن. ومعنىٰ قوله ﷺ: «وسلوا الله حقّكم»، اي أن يبتهلوا إلىٰ الله بأن يمنع عنهم البلاء، وأن يصلحَ من حال ولاتهم، وأن يوفقهم في الوصول إلىٰ حقوقهم من غير إثارة الفتن التي لا تبقي ولا تذر. وهذا من قبيل درء المفسدة علىٰ جلب المصلحة. وهذا الفهم يؤيده الواقع العملي.

ومعنىٰ العبارة الإنجيلية لا يخرج عن المفهوم السياسي لفصل الدين عن الدولة، وهو المفهوم الذي تُرجِمَ عملياً بإبعاد الكنيسة عن الشؤون الدنيوية. وهذا يتناقض تماماً مع المفهوم الإسلامي الذي يرىٰ أنّ الإسلام دين ودولة، أو بالأصح دينٌ منه الدولة.

- الحديث الرابع: قوله ﷺ «قُمْتُ عَلَىٰ بَابِ الْجَنَّةِ فَكَانَ عَامَّةُ مَنْ دَخَلَهَا الْـمَسَاكِينَ وَأَصْحَابُ الْجَدِّ مَحْبُوسُونَ» متفق عليه. ويضيف إلىٰ ذلك حديثاً آخر أخرجه البخاري (كتاب الرقاق، باب فضل الفقر)، ونصه:

«مَرَّ رَجُلٌ عَلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ لِرَجُلٍ عِنْدَهُ جَالِسٍ مَا رَأْيُكَ فِي هَذَا فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ أَشْرَافِ النَّاسِ: هَذَا وَاللهِ حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ يُنْكَحَ وَإِنْ شَفَعَ أَنْ يُشَفَّعَ قَالَ فَسَكَتَ رَسُولُ اللهِ ﷺ ثُمَّ مَرَّ رَجُلٌ آخَرُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ مَا رَأْيُكَ فِي هَذَا فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ هَذَا رَجُلٌ مِنْ فُقَرَاءِ الْـمُسْلِمِينَ هَذَا حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ لا يُنْكَحَ وَإِنْ شَفَعَ أَنْ لا يُشَفَّعَ وَإِنْ قَالَ أَنْ لا يُسْمَعَ لِقَوْلِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ هَذَا خَيْرٌ مِنْ مِلْءِ الْأَرْضِ مِثْلَ هَذَا»، وأضاف حديثاً آخر أخرجه البخاري أيضاً (كتاب الفتن، باب لا يأتي زمانٌ إلَّا الذي بعده شرّ منه)، وهو قوله ﷺ: «رُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ فِي الْآخِرَةِ».

ويزعم جولدتسيهر أنّ هذه الأحاديث مقتبسة من موضعين في إنجيل متىٰ (5: 3) ومتىٰ (9: 2 – 7). جاء في الموضع الأوّل من إنجيل متىٰ: «طوبىٰ للمساكين بالروح، لأنّ لهم ملكوت السموات»، وجاء في الموضع الثاني منه (إصحاح 9: 2 ـ 7): «وإذا مفلوجٌ يُقدّمونه إليه مطروحاً علىٰ فراشٍ، فلما رأىٰ بسوعُ إيمانَهم، قال للمفلوجِ: ثِق يابنيّ. مغفورةٌ لك خطاياك.، وإذا قومٌ من الكتبَةِ قد قالوا في أنفسهم هذا يُجدّفُ، فعَلِمَ يسوعُ أفكارهم فقال: لماذا تفكّرون في الشرّ في قلوبكم. أيها أيسر أن يقالَ مغفورة لك خطاياك، ام أن يقال: قم وأمش. ولكن لكي تعلموا أنّ لابن الإنسان سلطاناً علىٰ الأرضِ أن يغفر الخطايا. حينئذٍ قال للمفلوج: قم احمل فراشك واذهب إلىٰ بيتك. فقام ومضىٰ إلىٰ بيته».

والقاسم المشترك الوحيد بين هذه النصوص الإسلامية والمسيحية هو إكرام الفقراء وإنزالهم منزلةً عند الله عاليةً في جنةِ الآخرةِ. فهل هذا تأثُّرٌ بالفكر المسيحي؟ وهل لِنَفْيِ هذا التأثر لابدّ مِنْ أنْ يَتّجِهَ الحديثُ النبوي في اتجاه معاكس

لما يدعو إليه الإنجيل، فيحطّ من قدرِ الفقراء ويحرمهم من الجنةِ مثلاً؟. وهل كانت الرحمةُ مقصورةً علىٰ المسيحية فقط ؟. إنّ احترام بالفضائل، ونبذ الرذائل من القيم المطلقة التي تتفق عليها العقول السويّة، والعطف علىٰ الفقير والحنوّ عليه، وحثّه علىٰ الصبر في الدنيا لما سيلقاه من نعيمٍ في الآخرة من الفضائل.

- الحديث الخامس: «كونوا بُلْهاً كالحمام، وأقلّ الله فِطنتكَ» وزعمه أنه مقتبس من إنجيل متىٰ (10: 16)، وفيه: «ها أنا أُرسلكم كغنم في وسط ذئاب. فكونوا حكماء كالحيات، وبُسَطاء كالحمام».

أشار جولدتسيهر إلىٰ أنّ الحديث هو من قول بعض الصحابة، ولم يذكر المصدر الذي نقل عنه هذا الأثر. وقد وجدناه في كتاب الحيوان للجاحظ حيث ذكره في ثلاثة مواضع من كتابه. عند الكلام عن الحمام وخرقه، وعند الكلام عن معرفة الدبّ، وعند ذكره لنوادر من الشعر والخبر. ونصّ الجاحظ هو: «كان أصحابُ النَّبيّ ﷺ يقولون: كونوا بُلْهاً كالحمام ولقد كان الرّجل منهم يدعُو لصاحبه يقول: أقلَّ الله فِطْنتك».

فهذا إذن ليس من كلامِ النَّبيّ ﷺ، بل هو ـ إن صحّ ـ من كلام بعض الصحابة، ولم يُسمّوا. وأحسبُ أنّ هذا الكلامَ فاسِدُ لا يصدرُ عن صحابيّ. وقد نقل الجاحظُ ـ راوي الخبر ـ بعد سوقه لهذا الخبر كلاماً لعمر بن الخطاب ينتقد فيه هذا القول، فجاء فيه: «وهذا يخالف قولَ عمرَ ﷺ، حين قيل له: إنّ فلاناً لا يعرف الشَّرّ، قال: ذلك أجْدَرُ أن يقَعَ فيه».

وفات جولدتسيهر أنّ العرب تضرب بالحمام المثل فيمن كان أخرق أبله، فقالوا: أخرق من حمامة. لأنها لم تحكم عشها، وذلك أنها ربما جاءت إلىٰ الغصن من الشجرة فتبني عليه عشها في الموضع الذي تذهب به الريح وتجيء. فبيضها أضيع شيء، وما ينكسر منه أكثر مما يسلم. وقد ورد هذا المعنىٰ في شعرٍ جاهليٍّ

لعبيد بن الأبرص، يقول فيه:

عيـــوا بــــأمرهم كـــما عييـــت ببيـــضتها الحمامـــة
جعلـــت لهـــا عـــودين مـــن نـــشم وآخـــر مـــن ثمامـــه

فإذا كان لابدّ من تأثر فالأولىٰ أن يكون بهـذا المـأثور الجـاهلي، لا بعبـارةٍ موجودة في إنجيل متّىٰ.

- **الحديث السادس**: «مثل أصحابي في أمتـي كـالملح في الطعـام، لا يـصلح الطعام إلَّا بالملح» يزعم جولدتسيهر أنه مقتبس من إنجيل متىٰ (5: 13)، الذي يقـول: «أنـتم ملـح الأرض. ولكـن إن فـسد الملـحُ فـبماذا يُملّـح. لا يَصْلُحُ بعدُ لشيءٍ إلَّا لأن يُطرَحَ خارجاً، ويُداسُ من النَّاس».

فأمّا الحديث فأخرجه بهذا اللفـظ الـشهاب القـضاعي في مـسنده، ورواه البـخاري (كتاب المناقب، باب مناقب الأنـصار) بغـير هـذا اللفـظ، في خطبـة للنبي ﷺ جاء فيها: «أَمَّا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاس فَـإِنَّ النَّـاس يَكْثُـرُونَ وَتَقِـلُّ الْأَنْـصَارُ حَتَّىٰ يَكُونُوا كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ فَمَنْ وَلِيَ مِـنْكُمْ أَمْـرًا يَـضُرُّ فِيـهِ أَحَـدًا أَوْ يَنْفَعُـهُ فَلْيَقْبَلْ مِنْ مُحْسِنِهِمْ وَيَتَجَاوَزْ عَـنْ مُـسِيئِهِم». والتعبـير بملـح الأرض أو ملـح الطعام شائع في كلام العرب، فكانوا يصفون الرجلّ العظيم الـذي لا يُـستغنىٰ عنه، فيقولون: «هو مِلْحُ الأرضِ»، ويقولون: «النحو للكلام كالملح للطعـام»، ويـقولون: «بنو هاشم مِلْحُ الأرضِ». فهل هـذه التعـابير نـشأت بفعـل تـأثير الإنجيل؟ هذا كلام لا يقوله إلَّا أحمق لأنّ التعابير الأدبية كما قلنا آنفاً موجـودة عند جميع الشعوب وليست مقصورة علىٰ بعضهم، ويستحيل إثبات الاسـتعارة التي يزعمها جولدتسيهر.

- **الحديث السابع**: «يبصر أحدكم القـذىٰ في عـين أخيـه وينـسىٰ الجـذع في عينه» يزعم جولدتسيهر أنه مقتبس من إنجيل متـىٰ (7: 5)، الـذي جـاء

فيه: «ولماذا تنظر القذىٰ في عين أخيك، وأما الخشبة التي في عينيك فلا تفطن لها، ام كيف تقول لأخيك دعني أخرج القذىٰ من عينيك، وها الخشبة في عينيك».

والحديث باللفظ المذكور رواه الشهاب القضاعي في مسنده، وابن أبي الدنيا في رسالة ذم الغيبة عن أبي هريرة.

والأرجح أنّ هذا ليس حديثاً نبويّاً، بل هو مثلٌ من أمثال العرب، لسببين:

الأوّل: لم يُرو في كتب السنن المعتبرة والمشهورة. والثاني: شهرته علىٰ الألسنة وجريانه مجرىٰ الأمثلة في الشعر والنثر.

أنشد الرياشي:

ألا أيها اللائمي في خليقتي هل النفس فيما كان منك تلوم
فكيف ترىٰ في عين صاحبك القذىٰ وتنسىٰ قذىٰ عينيك وهو عظيم

وأنشد الوضاح بن إسماعيل:

من مبلغ الحجاج عني رسالة فإن شئت فاقطعني كما قطع السلا
فإني أرىٰ في عينك الجذع معرضاً وتعجب أن أبصرت في عيني القذىٰ

جاء في الأمالي الشجرية:

«قال عمرو بن العاص انتهىٰ عجبي عند ثلاث: المرء يفر من القدر وهو لاقيه، والرجل يرىٰ في عين أخيه القذىٰ فيعيبها ويكون في عينه الجذع لا يعيبه، والرجل يكون في دابته الصغر فيقوم جهده ويكون في نفسه الصفر فلا يقوم نفسه».

وجاء في التذكرة الحمدونية:

«ومن أمثالهم: تبصر القذاة في عين أخيك وتعمىٰ عن الجذع في عينك،

وتدع الجذع المعترض في حلقك. وقد روي هذا المثل بألفاظ مختلفة، فمنها: أن رجلاً كان أبوه صُلِبَ في حرب، ثم إنه قاول آخر وعابه، فقال له الآخر: أحدكم يرىٰ القذاة في عين أخيه ولا يرىٰ الجذع معترضاً في است أبيه».

- **الحديث الثامن**: «واضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجوهر» يزعم جولدتسيهر أنه مقتبس من إنجيل متىٰ (7: 6)، وهو: «لا تُعطوا القُدْسَ للكلابِ. ولا تَطْرَحوا دُرَرَكُم قُدّام الخنازير لِئلا تدُوسها بِأرجُلِها وتلتفِتَ فتُمَزِّقكم». والحديث المذكور رواه ابن ماجة في سننه (كتاب العلم، باب فضل العلماء والحثّ علىٰ طلب العلم). ونصّه: «طلب العلم فريضة علىٰ كلّ مسلم، واضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجوهر، واللؤلؤ، والذهب» وهو حديث ضعيف بهذا المتن. ولا يصحّ منه إلّا أوّله وهو قوله ﷺ: «طلب العلم فريضة علىٰ كلّ مسلم»[1]. وقد رواه ابن الجوزي في الموضوعات عن أنس بلفظ: «لا تعلقوا الدر في أعناق الخنازير»، ويقول: «قال الدارقطني: تفرد به يحيىٰ بن عقبة. قال المصنف (أي ابن الجوزي): قلت وهو المتهم به. قال يحيىٰ بن معين: ليس بشئ. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال ابن عديّ: عامة ما يرويه لا يتابع عليه. وقال ابن حبان: يروىٰ الموضوعات عن الاثبات لا يجوز الاحتجاج به بحالٍ[2]. والراجح عندنا أنّ هذا الكلام ليس من كلام النَّبيّ ﷺ وإنما هو من كلام بعض التابعين من فقهاء وحكماء ومحدّثين، وقد روي هذا الكلام عن الأعمش صاحبُ حلية الأولياء وغيره.

---

(1) يقول الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (1: 44): «صحيح دون قوله «وواضع العلم..» فإنه ضعيف جداً» .

(2) ابن الجوزي: الموضوعات 1: 232

* يقول جولدتسيهر: «وهناك، وعلىٰ وجه الخصوص، تعبير مسيحي تغلغل بعمق إلىٰ الكتب الإسلامية وهو فكرة العمل في الله، أو بـالله. وشُرّاح الحديث المسلمون يفسرون تلك التعبيرات بأنها في سبيل الله. ومن تلك الأحـاديث الآتية:

- «ورجلان تحابا في الله».

- «إنّ الله يقول يوم القيامة: أين المتحابون بجلالي، اليوم أظلهـم في ظـلّي، يوم لا ظلَّ إلَّا ظلي».

- «عبد الله بن جحش المُجَدّع في الله».

- «والذي نفسي بيده لا يُكْلَمُ أحدٌ في سبيل الله، والله أعلمُ بمـن يُكْلَـمُ في سبيله إلَّا جاء يوم القيامة واللون لون الدمّ، والريح ريح المسك»

- قال ﷺ لأبي ذرّ: «يا أبا ذرّ أي عُرا الإيمان أوثق ؟ فقال: الله ورسـوله أعلم، فقال: الموالاة في الله، والحب في الله، والبغض في الله».

- يقول علي بن الحسين زين العابدين: «نتجـالس في الله، ونتـذاكر في الله، ونتزاور في الله».

- «لبيّك وسعديك، والخير كلّـه في يـديك، والـشرّ لـيس إليـك، أَنَـا بِـكَ وَإِلَيْكَ».

وهـو هنـا يخطـيء مـرّتين: المـرّة الأولىٰ حـين يُقـصرُ فكـرة الحـب في الله والبغض في الله علىٰ المسيحيّة ويستكثر ذلك عـلىٰ الإسـلام، ويـستنكر أن تـأتي أحاديث نبويّة تتضمن هذا المعنىٰ، وهذا لا يستدعي الردّ. والمـرّة الثانيـة حـين يخلط الأحاديث النبوية بأقوال الرجال.

(12)

جولدتسيهر وأحاديث القصّاص

يتعرّض جولدتسيهر لدور القصّاص في وضع الحديث. وهو في تعرّضه هذا لم يتجاوز ما ذكره العلماء المسلمون من أمثال ابن الجوزي في كتابه (القصّاص والمُذَكّرون)، والسيوطي في كتابه (تحذير الخواص من أحاديث القُصّاص). غير أنّ جولدتسيهر ساق كلامه بطريقة قد يُفهم منها أنّ أحاديث القصّاص قد تسللت إلىٰ جوامع الحديث النبوي، وأهل النقدِ في غفلةٍ عنها، ولم يميّزوا بينها وبين الصحيح، وهذا هو الباطلُ في كلامه. كما أظهرَ لنا القصص والقُصّاصَ لعنةً أصابت المجتمع الإسلاميّ، وليس الأمر علىٰ هذا النحو من المبالغة والتهوّرِ. فالقصص والقصّاص وظيفةٌ إرشادية لا غنىٰ عنها، وهي وعظ العامّة وتعليمها. فالقصّ قد يكون محموداً وقد يكون مذموماً. وقد جعل ابن الجوزي له أصولاً وضوابط في كتابه (القصّاص والمذكّرون)[1]. وفضلاً عن ذلك فهو يخلط بين حكايات القُصّاصِ التي تحوي أحاديثَ عامة، وتلك التي تحوي أحاديث موضوعة، ومثال ذلك قولُه: مرّ بشار بن برد بقاصٍّ في المدينة، فسمعه يحكي في قصصه قولَ النَّبيّ ﷺ: «من صام رجب وشعبان ورمضانَ بنىٰ له اللهُ قصراً في الجنةِ»، وهذا الخبر نقله جولدتسيهر عن كتاب الأغاني، وفيه تحريفٌ ظاهرٌ، حيث لم يرد في الأغاني أنّ قول القاصّ: «من صام رجب.. إلخ» هو حديث نبويّ كما يزعم جولدتسيهر. والذي في الأغاني: مرّ بشّار بقاص بالمدينة فسمعه يقول في قصَصِه: من صام رجب وشعبان.. إلخ. وليس فيه كما نرىٰ أنّ القاص يحدّثُ بحديثٍ نبويٍّ. كما أنّ جولدتسيهر يؤوّل الأخبارَ كما يحلو له، فيطوّع اللغةَ لهواه مخالفاً بذلك ما أقرّه أصحاب اللغة

(1) ابن الجوزي: كتاب القصاص والمذكرون. راجع الأبواب 1، 2، 3، 7.

أنفسهم، ليخرج بها يروق له من أحكام. ومثل هذا قوله أنّ ابن الأثير، وهو من علماء القرن السادس الهجريّ، يذكر القصّاص في منزلة المشعبذين. وعبارة ابن الأثير لا تحتمل هذا المعنىٰ. يقول ابن الأثير:

«وبلغني عن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أحمد المعروف بابن الخشّاب البغداديّ، وكان إماماً في علم العربية وغيره، فقيل إنه كان كثيراً ما يقف علىٰ حِلَقِ القُصّاصِ والمشعبذين [1]»، ولا يفهمَ من له أدنىٰ إلمام بقواعد العربيّة أنّ القصاص والمشعبذين ينزلان منزلةً واحدة في هذه العبارة. فَعَطْفُ المشعبذين علىٰ القُصّاص يفيد المغايرة، وواو العطف تفيد مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه. ولا يعني ذلك أنهما في منزلةٍ واحدةٍ وإن اشتركا في الفعل. فقولك: حضر مسلم وكافر يعني اشتراكهما في الحضور، ولا يعني أنهما في منزلةٍ واحدةٍ يستويان فيها، بحيث يكون المسلم كالكافر. وذلك هو حظّ جولدتسيهر من العربيّة.

إنّ النصوصَ التي أغرق بها الفصلَ وتستغرق نصف صفحاته يتعلّق معظمها بحكايات عامة عن القصّاص وأساليبهم في الارتزاق، وليس فيها ما يتّصل بالحديث الشريف إلّا ما ورد في سياقٍ عام مما اقتبسه جولدتسيهر نفسه من العلماء المسلمين الذين حذّروا من الموضوعات التي تنثال علىٰ ألسنة القصّاص، وتجري في كتب الوعّاظ ممن لا يراعون الدّقة والتحرّي في نقل الأخبار. ولم يستطع جولدتسيهر أن يُبرهنَ علىٰ وجود حديثٍ واحدٍ اختلقه القصّاص دخل إلىٰ كتب الحديث وَعُدّ صحيحاً، وما ذلك إلّا للجهد الكبير المبذول من جهة أهل الحديث ونقدته.

---

(1) ابن الأثير: المثل السائر 1: 84

(13)

الحديث النبوي والمُعمّرون:

يعالج جولدتسيهر في هذا المبحث من هذا الفصل صنفاً آخرَ من الدجَالين، وهم المُعمّرون الذين بلغوا من الكبر عِتيًا، حتىٰ زعم بعضهم أنهم من صحابة النَّبيّ. يقول جولدتسيهر:

«وستناول هنا الكلام عن المعمّرين، وهؤلاء ينتمون إلىٰ أحد فصول التاريخ الداخلي للحديث النبوي، حيث روىٰ هؤلاء المغامرون أحاديثَ نبويّةً عن طريق الاتصال المباشر بالنَّبيّ، فكان وضع الحديث عند هؤلاء أيسر منه عند غيرهم. إذ علىٰ غيرهم أن يبتكروا أسانيد توصلهم بالنَّبيّ. ويزعم هؤلاء المعمّرون أنهم من صحابة النَّبيّ، وبذلك لم يكونوا في حاجة إلىٰ اختراع أسانيد تربطهم به. وبهذا نَجَوا من النقد حيث كانوا محظوظين لكسبهم ثقة النَّاس في ادّعائهم الصحبة».

ثم شرع جولدتسيهر يتحدث عن بعض هؤلاء المعمّرين، مثل: زهير بن جنّاب، ودُريد بن الصّمة، وعبيد بن شرية، وعثمان بن الخطاب، ومنصور بن حزام، وجعفر بن نسطور الّرومي، وسرباتك ملك الهند، وجبير بن الحارث، وربيع بن محمود المارديني، ورتن بن عبد الله الهندي.

ولنا هنا مع جولدتسيهر وقفات:

1 - لقد ذكر أهل الأخبار سير بعض ممن عُرفوا بِطولِ العمر، وقد ناهزت أعمار بعضهم المائتين والثلاثمائة. وقد زُعِمَ أنّ بعضَهم جاوز السبعمائة، وهذه أخبار أكثرها باطلٌ لا يصحّ، لأنّ الواقع يكذِبُ ذلك. والذي يجيزه الواقع ويصدّقه وهو المقطوع بثبوته بلوغ المرء مائة وخمسين عاماً، وقد

يزيد علىٰ ذلك أو ينقص قليلاً[1]. وأهل الأخبار أنفسِهم الذين رووا مثل هذه السير يذكرون في عمر الواحد من أولئك أكثر من رواية، فتارةً يقولون أنه جاوز المائة، وفي أخرىٰ أنه جاوز المائتين، وفي الثالثة أنّه جاوز الثلاثمائة، وهكذا في أكثر أعمار المعمّرين. فهذا مثلاً أكتم بن صيفي كان من المعمّرين، وأدرك الإسلام، واختُلِفَ في إسلامه. قيل إنه عاش نحو ثلاثمائة وثلاثين سنة، وقيل: بل عاش مائة وتسعين سنة، كما ورد ذلك في شِعْرٍ يُنسَبُ له[2]، وهو الأقربُ إلىٰ التّصديق. ويكفي النظر في كتاب المعمّرين لأبي حاتم السجستاني لمعرفة حقيقة ما قلناه[3].

ومِنَ المُعمّرين مَن أدركَ الإسلام، ومنهم من قضىٰ نحبه في الجاهليّة. ومن أدرك الإسلام: منهم مَن أسلمَ ومنهم مَن مات كافراً. ومن أسلم منهم لم يثبُت أنهم رووا أحاديث عن النَّبيّ.

وقد رتّب ابن حجر الصحابة في أربعة أقسام، وخصّص القسم الثالث فيها للمخضرمين الذين أدركوا الجاهليّة والإسلام ولم يرد في خبرٍ قطّ أنهم اجتمعوا بالنبي ﷺ ولا رأوه، سواء أسلموا في حياته أم لا. وهؤلاء ليسوا أصحابه باتفاق] من أهلِ العلم بالحديث. وإن كان بعضهم قد ذكر بعضهم في كتبِ معرفة الصحابة، فقد أفصحوا بأنهم لم يذكروهم إلَّا لمقاربتهم لتلك الطبقة لا أنهم من أهلها[4].

---

(1) سمعنا عن معمّرين من بلاد الروس الذين بلغوا المائة والخمسين، وقد عرفنا في بلادنا ومن أهلنا من نيّف علىٰ المائة.

(2) ابن حجر: الإصابة 1: 112.

(3) يُعد كتاب (المعمرون) لأبي حاتم (ت 256 هـ) من أسبق الكتب التي عُنيت بهذا الموضوع، ولم يستوعب فيه اسماء المعمرين، وقد اعتنىٰ بنشره جولدتسيهر سنة 1899، ثم أعيد طبعه محقّقاً بعناية عبد المنعم عامر سنة 1961، وقامت بنشره دار إحياء الكتب العربية لعيسىٰ البابي الحلبي.

(4) ابن حجر: الإصابة 1: 6.

ومن هنا يتّضح أنّه لا معنىٰ لكلام جولدتسيهر أنّ هؤلاء المعمّرين يُشكلون حلقة في تاريخ الحديث النبويّ، او فصلاً في كتابه.

ثم إنه خلط بين المتقدّمين من المعمّرين وأولئك المتأخرين الذين ادّعوا الصحبة ممن ظهروا في المائة السادسة وما بعدها. والفرق بين هذين ظاهرٌ. فالمتقدمون لم يزعموا الصّحبةَ لأنفسهم، وإن وصفهم بها غيرهم، ولم يرووا الحديث عن النَّبيّ. والمتأخرون ادّعوا الصحبة ولم يصفهم بها أحدٌ إلَّا أنفُسُهم، وادّعوا أنهم سمعوا من النَّبيّ ورووا عنه.

وهؤلاء المتأخرون مع إجماع أهلِ العلم علىٰ بطلان دعواهم الصحبة والرّواية عن النَّبيّ، فإنّ مروياتهم المكذوبة لم تخرج إلىٰ الوجود إلَّا بعد أن تمّ التدوين ببضعة قرون، ولذلك تلاشت واضمحلّت ولم يبق لها أدنىٰ أثر، وحسب ذلك دليلاً علىٰ فسادها.

2 - وَزَعْمُ جولدتسيهر أنّ هذه الطائفة من مدّعي الصحبة نجت من النقدِ زعمٌ فاسدٌ، ويكفي الرجوع إلىٰ كتب الرجال وتراجم الصحابة لترىٰ مبلغ النقد الذي تعرّضت له دعاوىٰ هؤلاء النَّاس، فضلاً عن نعتهم بالدجل والافتراء.

3 - المعمّرون الذين ذكرهم كزهير بن جنّاب لم يرد في كتابي الأخبار كالأغاني الذي ترجم له، وكتاب المعمّرين لأبي حاتم أنه أدرك الإسلام، فضلاً عن أن يكون صحابياً[1].

وكذلك دُريد بن الصَّمة. قال أبو حاتم: «عاش دريد بن الصّمة نحواً من مائتي سنة حتىٰ سقط حاجباه عن عينيه، وأدرك الإسلام ولم يُسلم، وقُتِلَ يوم

---

(1) أبوحاتم السجستاني: المصدر السابق 31 ـ36. الأصفهاني: الأغاني 21: 65. قيل: عاش أربعمائة وعشرين سنة، كذا في المعمرين. وذكر جولدتسيهر أنه عمّر أربعمائة وخمسين سنة نقلاً عن الأغاني. والأرجح أنه عمّر مائتي سنة كما جاء في شعرٍ يُنسبُ له ذكره الأصفهاني.

حنين كافراً، وإنما خرجت به هوازن تتيمن»[1].

وأمّا عبيد بن شريّة فقد أدرك الإسلام وأسلم[2]، وإن كان ابن عبد البرّ لم يذكره في جملة الصحابة الذين ترجم لهم في (الاستيعاب)، وهو يُذكر في عداد النسابين وأصحاب الأخبار. يقول عنه ابن قتيبة: «أدرك النَّبيّ ﷺ ولم يسمع منه شيئاً، ووفد علىٰ معاوية فسأله عن الأخبار المتقدّمة وملوك اليمن..»[3].

وأمّا عثمان بن الخطاب ويُكنىٰ بأبي الدنيا، ذكره ابن الأثير في حوادث سنة 327 هـ ووفياتها، وعنه نقل جولدتسيهر. يقول ابن الأثير: «وفيها ـ أي سنة 327 هـ ـ مات عثمان بن الخطاب بن عبد الله أبو الدنيا المعروف بالأشجّ، الذي يُقال إنه لقي عليّ بن أبي طالب ؓ... وله صحيفة تُروىٰ عنه ولا تصحّ، وقد رواها كثيرٌ من المحدثين مع علمٍ منهم بضعفها»[4]، وقال الحافظ ابن كثير: «قدِمَ هذا الرجل بغداد بعد الثلاثمائة وزعم أنه وُلِدَ أوّل خلافة أبي بكر الصديق ؓ ببلاد المغرب.. ورووا عنه نسخة فيها أحاديث من روايته عن عليّ، وممن صدّقه في ذلك الحافظ محمد بن أحمد بن المفيد، ورواها عنه. ولكن كان المفيد متهماً بالتشيّعِ، فسمح له بذلك لانتسابه إلىٰ عليّ. وأمّا جمهور المحدثين قديماً وحديثاً فكذبوه في ذلك، وردوا عليه كذبه، ونصّوا علىٰ أنّ النسخة التي رواها موضوعة، ومهم: أبو طاهر السِّلفي، وأشياخنا الذين أدركناهم: ابن تيمية، وأبو الحجّاج المِزّي، والحافظ الذهبي»[5]. وقال الحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال: «عثمان بن الخطاب، أبو عمرو البلوي المغربي، أبو

(1) أبو حاتم: المصدر السابق ص 27.

(2) انظر مروج الذهب 4: 89 – 90 طبعة دي مينار. راجع شاكر مصطفىٰ: التاريخ والمؤرخون 1: 126، السيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب ص 45.

(3) ابن قتيبة: المعارف ص 534 بتحقيق ثروت عكاشة، نشر دار المعارف، مصر، ط 4.

(4) ابن الأثير: الكامل 6: 271.

(5) ابن كثير: البداية والنهاية 11: 216

الدنيا الأشجّ، ويقال: ابن أبي الدنيا. طيرٌ طرأ علىٰ أهل بغداد، وحدّث بقلة حياء بعد الثلثمائة عن عليّ بن أبي طالب فافتُضِحَ بذلك، وكذّبه النقّاد»[1].

وها نحن نرىٰ من مجموعِ ما ذكرناه أنّ هذا الدعيَّ لم يَسْلَم من النقدِ، كما أنه لم يدّعِ الصحبةَ، حتىٰ لا يُطالب بإسناد مروياته.

وأمّا منصور بن حزامة، وهو أندلسيّ، وقد ذكره المقّري في (نفح الطيب) في أحداث سنة 329 هـ وهو يزعم أنّ أباه كان مولىٰ للنبي، وأنه كان غلاماً في زمن عثمان وعائشة، ولم يدّعِ الصحبةَ. كما لم يروِ أحاديث. قال المقري: «ومنهم منصور بن حزامة، فيما يذكر، قال ابن بشكوال: قرأت في كتاب روايات الشيخ أبي عبد الله ابن عابد الراوية رحمه الله تعالىٰ قال: وممن دخل الأندلس من المعمّرين ما وجدت بخط المستنصر بالله الحكم بن عبد الرّحمٰن الناصر رضي الله تعالىٰ عنه في بعض كتبه المختزنة أنه قال: طرأ علينا رجل أسود من ناحية السودان في سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، فذكر أنه منصور بن حزامة مولىٰ رسول الله ﷺ، وكان يزعم أنه أدرك أيام عثمان بن عفان ﷺ عنه، وأنه كان مراهقاً، وكان مع عائشة رضي الله تعالىٰ عنها يوم الجمل، وأنه شهد صفين، وأن حزامة أعتقه رسول الله ﷺ وخرج عن الأندلس في سنة ثلاثين وثلاثمائة إلىٰ المغرب، انتهىٰ.

قلت: هذا كله لا أصل له، ويرحم الله تعالىٰ حافظ الإسلام ابن حجر حيث كتب علىٰ هذا الكلام ما صورته: «هذا هذيان لا أصل له، ولا يغتر به، وكذلك ترجمة أشج الغرب اتفق الحفاظ علىٰ كذبه، انتهىٰ.»[2].

وأمّا جعفر بن نسطور الرومي، فيقول فيه ابن حجر: «أحد الكذابين

---

(1) الذهبي: ميزان الاعتدال 3: 33

(2) المقري: نفح الطيب 3: 11، بتحقيق إحسان عباس.

الذين ادّعوا الصحبة بعد النَّبيّ ﷺ بمئين من السنين»[1]، وقال فيه الذهبي: «هو أسقط من أن يُشتَغَل بكذبه»[2]. وقال في موضع آخر: «والظاهر أن جعفر بن نسطور لا وجود له»[3].

وأما سرباتك ملك الهند الذي يزعم أنه الملك الذي أرسل إليه النَّبيّ ﷺ رسله يدعوه إلىٰ الإسلام، وكان قد بلغ من العمر وقت زعمه الصحبة سبعمائة وخمساً وعشرين سنةً. ويقول إنه رأىٰ النَّبيّ ﷺ مرتين: بمكة، والمدينة. ويُقال إنه مات في سنة 333 هـ، وهو ابن 894 عاماً. وهذا باطلٌ كما لا يخفىٰ. والرسول ﷺ لم يرسل أحداً من أصحابه إلىٰ الهند يدعو مليكهم إلىٰ الإسلام كما يزعم هذا الكذّاب الذي يقول إنّ الرسول أنفذ إليه حذيفة وأسامة وصهيباً يدعوه إلىٰ الإسلام. ولماذا لم يذكر ذلك أصحاب السيرة عند حديثهم عن رسائله ﷺ إلىٰ ملوك الأرض يدعوهم إلىٰ الإسلام. وكيف يغيب عنهم ذكر هذا الدّعيّ إذا لقي النَّبيّ مرّتين في مكة والمدينة ؟ وهذا حدثٌ جدير بأن يولوه اهتمامهم لو كان صحيحاً !!

وقد نقل ابن حجر كلام الذهبي فيه في كتابه (تجريد أسماء الصحابة)، فقال: «قال الذهبي في التجريد: هذا كذب واضح»[4].

وسرباتك هذا مع ادّعائه الصحبة لم يثبت أنه روىٰ أحاديثَ نبويّة.

وأما جبير بن الحارث فقد زعم بنوه أنه أدرك رسولَ الله ﷺ وحضر معه حفر الخندق. وأُحضِرَ أمام الخليفة الناصر لدين الله العباسيّ عندما مرّ في رحلة

(1) ابن حجر: الإصابة 1: 268

(2) الذهبي: ميزان الاعتدال 1: 419

(3) المصدر السابق 4: 183 (عند ترجمة منصور بن الحكم) وهو أحد المتهمين بالكذب، وهو من روىٰ عن جعفر بن نسطور الرومي.

(4) ابن حجر: المصدر السابق 2: 122.

صيد بقومٍ زعموا أنهم أبناء رجـل واحد أدرك النَّبيّ ﷺ، وقد جيئ به في مهد كهيئة الطفل[1]. ولم يرد أبداً أنه روىٰ أحاديث عن النَّبيّ.

وأمّا الربيع بن محمد المارديني وهو من المتصوفة، فقـد ادّعـىٰ الـصحبة سـنة 599 هـ. قال ابن حجر: «الذي ظهر لي من أمره أنّ المراد بالصحبة التي ادّعاهـا مـا جاء عنه أنه رأىٰ النَّبيّ ﷺ في النوم، وهو بالمدينة الشريفة، فقال لـه: أفلحـت دنيـا وأخرىٰ. فادّعىٰ بعـد أن اسـتيقظ أنّ سـمعه وهـو يقـول ذلـك»[2]. ويقـول فيـه الذهبيّ: «دجّال مفترٍ ادّعىٰ الصحبة»[3]. ولم يَرِدْ أنه روىٰ أحاديثَ عن النَّبيّ ﷺ.

وأمّا رتن بن عبد الله الهندي فهو دجّال من الدجاجلة، ادّعىٰ الصحبةَ بعد سنة ستمائة، وزعم أنه أدرك النَّبيّ ﷺ، وحضر حفـر الخنـدق، وأهـدىٰ للنبـيِّ يومها وعاء فيه ثمر، فأكل منه النَّبيّ ودعا له بطول العمر.

وزعم في رواية أخرىٰ أنه حمل النَّبيّ ﷺ وهو غلام بـين يديـه في شـعاب مكة. وكلّ هذا بهتان وإفك عظيم. وأنكر ذلـك العلـماء، وكـان الـذهبي إمـام المحدثين في الجرح والتعديل أكثرهم نكيراً حتىٰ إنه أفرد للردّ علىٰ هذا الكـذب رسالة سماها (كسر وثن رتن)، وذكـر إفكـه في أكثـر كتبـه كميـزان الاعتـدال، وتجريد أسماء الصحابة. وجميع روايات النّسخ التي تروي أحاديث رتن الهندي تدور علىٰ محمد أبي القاسم ابن عبد الرّحمٰن الكاشغري الذي يرويها عن موسىٰ بن مجلي الديسري الصوفي، وهمام الدين السهركندي، وكلاهمـا مـن المتـصوفة. وأكثر هؤلاء ينساقون إلىٰ الخرافات والأوهام. يقول الذهبي: «وأظـنّ أنّ هـذه الخرافات من وضع هذا الجاهل موسىٰ بن مجلّي، أو وضعها له من اختلـق ذكـر رتن وهو شيءٌ لم يُخلَق. ولئن صحّحنا وجوده وظهوره بعد سنة ستمائة فهو إمّـا

(1) المصدر السابق 1: 266

(2) المصدر السابق 1: 530

(3) الذهبي: المصدر السابق 2: 42

شيطانٌ تبدّىٰ في صورة بشر فادّعىٰ الصحبة وطول العمر المفرط، وافترىٰ هـذه الطامّات، وإمّا شيخ ضالٌّ أسس لنفسه بيتاً في جهنم بكذبه عن النَّبيّ ﷺ.. وما زال عوامّ الصوفية يروون الواهيات. وإسـنادٌ فيـه هـذا الكاشـغري والطيبـي وموسىٰ بن مجلّي ورتن سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب»[1].

وخلاصة الكلام في رتن وغيره من مدّعي الصحبة أنّ العبرة بوجود مروياتهم من الأحاديث في كتبِ السننِ من عدمها. وليدّعِ الصحبةَ مَن شاء، وليـزعم الـسماع عن النَّبيّ من يزعمه، ولكن ذلك لن يغيّر في حقيقة الأمر والواقع شيئاً. فمثـل هـذا الهراء لا يروج إلّا بين الجهلة من العامة، وطلاب الغرائب من المتعلمين.

وجولدتسيهر نفسُه يعترفُ في نهاية الفصل بأنّ هذا الهذيان لم يجـد طريقَـه إلىٰ عقولِ أهلِ الحديثِ، فرموا مدّعي الصحبة من المعمّرينَ بالدجل.

(1) انظر الإصابة 1: 533

جولدتسيهر وطلب الحديث

(1)

خصّ جولدتسيهر موضوعَ الرّحلةِ في طلبِ الحديثِ بِفصلٍ مستقلٍّ في كتابه (دراسات محمدية) وهو الفصل السادس. وقد عالج في الفصل المذكور جملةً من القضايا.

يقول جولدتسيهر:

«كانت للحديث في بداية نشأته بالمدينة سمة محلية، ومن هنالك انتقل إلىٰ جميع الأمصار الإسلامية. ومن جهة أخرىٰ نشأ جزءٌ كبيرٌ منه بشكلٍ مستقلٍ في تلك الأمصار. وقد قام الأتقياء بنشر أقوال النَّبيّ في جميع البلاد، وأخذت شيئاً فشيئاً تنتشر، شأنها في ذلك شأن التعاليم النبوية التي نشأت في مهد السنة.

وكان القصد من وراء تلك الأحاديث التي نشأت في الأمصار تأييد بعض المذاهب التي ظهرت في دوائرها الخاصّة. وقد نبّه النقاد المسلمون أنفسهم إلىٰ السّمة المحلية أو الإقليمية لأحاديث كثيرةٍ».

ولنا معه هنا ثلاث وقفات في مزاعمه:

ـ زعمه أنّ جزءاً كبيراً من الأحاديث ذو نزعة إقليمية (محلية).

ـ زعمه أنّ نشأة ما يسميه بالأحاديث الإقليمية كان لتأييد بعض المذاهب التي ظهرت في دوائر خاصّةٍ.

ـ قوله إنّ النّقاد المسلمين قد نبّهوا إلىٰ ذلك أيضاً.

الوقفة الأولىٰ:

۞ ما يسميه جولدتسيهر بالأحاديث الإقليمية هو نوعٌ من التفرّد في الرواية وليس من الاستقلالية. وقد ذكرها الحاكم النيسابوري في كتابه (معرفة علوم الحديث) في النوع الخامس والعشرين من أنواع الحديث.

وأصلها أن يتفرّد أهل مصرٍ من الأمصار بروايةٍ عن صحابيّ من الصحابة أقام بينهم. ومن المعروف أن صحابة رسول الله ﷺ تفرقوا في الأمصار، وليس من الغريب أن ينفرد بعض أولئك الصحابة بسماع حديثٍ عن رسول الله ﷺ لم يشركهم فيه غيرهم، حتىٰ إذا حلوا بمصر من الأمصار حدّثوا به، فيشيع بين أهل ذلك المصر. وهذا ما جعل أهل الحديث يطلبون الرحلة لسماع ما ليس في بلدانهم، أو طلباً لعلوّ الإسناد.

يقول الحاكم النيسابوري:

«هذا النوع منه: معرفة الأفراد من الأحاديث، وهو علىٰ ثلاثة أنواع:

فالنوع الأول منه: معرفة سنن رسول الله ﷺ يتفرّد بها أهل مدينة واحدة عن الصحابي».

۞ بمراجعة سنن أبي داود، وهي المصدر الذي اعتمد عليه في دعواه أنّ جزءاً كبيراً من الأحاديث النبوية نشأ بشكلٍ مستقلّ في بعض الأمصار، اتضح أن الأحاديث التي أشار إليها لا تزيد جميعها عن ثلاثة عشر حديثاً، ذكر منها جولدتسيهر في الهامش خمسةً، وهي:

1- قال أبو داود (كتاب المناسك، باب الإشعار): «هذا من سنن أهل البصرة الذي تفردوا به».

2- ال أبو داود (كتاب الطهارة، باب المسح علىٰ الخفين): «هذا مما تفرّد به أهل البصرة».

3- قال أبو داود (كتاب الطهارة، باب الجُنُب يتيمّم): «هذا ليس بصحيح، وليس في أبوابها إلّا حديث أنس تفرّد به أهل البصرة».

4- قال أبو داود (كتاب الخاتم، باب ما جاء في خاتم الذهب): «انفرد بإسناد هذا الحديث أهل البصرة».

5- قال أبو داود (كتاب الجنائز، باب فضل العيادة علىٰ الوضوء): «والذي تفرّد به البصريون منه العيادة وهو متوضئ».

6- قال أبو داود (كتاب الطلاق، باب في اللعان): «وهذا مما تفرّد به أهل المدينة».

7- قال أبو داود (كتاب الطهارة، باب في الرجل يستاك بسواك غيره): «هذا مما تفرّد به أهل المدينة».

8- قال أبو داود (كتاب الحدود، باب الحدّ في الخمر): «هذا مما تفرّد به أهل المدينة».

9- قال أبو داود (كتاب الطهارة، باب أيصلىٰ الرجل وهو حاقن): «هذا من سنن أهل الشام، لم يُشركهم فيها أحد».

10- قال أبو داود (كتاب الوصايا، باب ما جاء في الدخول في الوصايا): «تفرّد به أهلُ مصر».

11- قال أبو داود (كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل في ركوعه وسجوده): «انفرد أهل مصر بإسناد هذين الحديثين، حديث الربيع وحديث أحمد بن يونس».

12- قال أبو داود (كتاب الصوم، باب وقت السحور): «هذا مما تفرّد به أهل اليمامة».

13- قال أبو داود (كتاب الصوم، باب النهي أن يُخَصَّ يومُ السّبتِ بصومٍ): «يقول ابن شهاب: هذا حديثٌ حمصي».

ومن ذلك نتبين أنّ حظّ كلّ مصر من الأمصار المذكورة من الأحاديث التي يعنيها جولدتسيهر قليلة جدّا ولا تكاد تذكر إذا ما قيست بمجموع أحاديث سنن

أبي داود التي تبلغ 5274 حديثاً كما في طبعة محمد محي الدين عبد الحميد.

والجدول الآتي يبين نسبة الأحاديث التي انفرد بها أهل كل مصر من تلك الأمصار إلىٰ مجموع أحاديث سنن أبي داود:

الإقليم	عدد الأحاديث التي انفرد بها	٪
البصرى	5	0.09
أهل المدينة	3	0.06
مصر	2	0.04
اليمامة	1	0.02
أهل الشام	1	0.02
حمص	1	0.02

فأين إذن ذلك الجزء الكبير المزعوم ؟

❁ بعض الأحاديث التي أُشير إليها، لا تحملُ معنىٰ التفرّد الذي يقصدُه جولدتسيهر، وهو أن تتضمن أحكاماً شرعيّة غير معروفةٍ في أمصارٍ أخرىٰ. فالحديث رقم 2 مثلاً ورد فيه عن ابن بريدة عن أبيه أنّ النجاشيّ أهدىٰ إلىٰ رسول الله ﷺ خفّين أسودين ساذجينِ فلبسهما، ثم توضّأ ومسح عليهما. قال أبو داود: هذا مما تفرّد به أهل البصرة. والمراد أن أهل البصرة تفردوا برواية خبر هدية النجاشي إلىٰ رسول الله ﷺ، وليس المراد تفردهم بحكم المسح علىٰ الخفين، لأن حكم المسح عن الخفينِ معروفٌ عند أهل السنن من روايات أخرىٰ أخرجها أهل السنن، ومنهم أبو داود نفسه. والأعجب من ذلك أن المسح علىٰ الخفين جاءت الأخبار به مستفيضة. وفي ذلك يقول الزيلعي:

«قال أبو عمرو بن عبد البر في كتاب الاستذكار: روَىٰ عن النَّبيّ ﷺ

المسحَ علىٰ الخفين نحو أربعين من الصحابة، وفي «الإمام» قال ابن المنذر: روينا عن الحسن أنه قال: حدّثني سبعون من أصحاب النَّبيّ ﷺ أن رسول الله ﷺ مسح علىٰ الخفين. وأنا أذكر من هذه الأحاديث ما تيسّر لي وجوده، مستعيناً بالله، وأبدأ بالأصح فالأصح..»[1].

ثم شرع الزيلعي في ذكر تلك الأحاديث.

۞ ذكر الحاكم النيسابوري في كتابه (معرفة علوم الحديث) سبعةَ أحاديثَ فقط تفرّدت بها سبعةُ بلدانٍ، لكلّ بلدٍ حديثٌ واحدٌ. وهي: الكوفة، والبصرة، والمدينة، ومصر، والشام، ومكة، وخراسان.

وهذه الأحاديث السبعة التي ذكرها الحاكم النيسابوري أخرج أبو داود أربعةً منها في سننه ولم يصفها بالتفرد، مع أنّ سننه من مظان أحاديث الأفراد. ولو أضفنا هذه الأحاديث السبعة إلىٰ أحاديث أبي داود التي ذكرناها أصبح مجموعها عشرين حديثاً. وكلّ هذا لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال أن يشكّل ظاهرةً يُفْهَمُ منها أنّ تلك الأمصار اختلقتها لتأييد مذاهبَ لها، أو لأنها تريد أن تكون مستقلّةً في الأحاديث عن المدينةِ مهدِ السّنةِ.

الوقفة الثانية:

زعمه أنّ نشأة ما يسميه بالأحاديث الإقليمية كان لتأييد بعض المذاهب التي ظهرت في دوائرَ خاصّةٍ زعمٌ بَاطلٌ من وجهين:

الأول: لبطلان الأصل الذي بنىٰ عليه دعواه، وهو وجود ما سماه بالأحاديث الإقليمية. وقد بينّا أنّ ذلك وهمٌ، ولا وجودَ لهذه الأحاديث الإقليمية بالمعنىٰ الذي يروّج له جولدتسيهر إلَّا في ذهنه هو.

الثاني: لم يبيّن لنا جولدتسيهر كيف أيّدت هذه الأحاديث الإقليمية،

---

(1) الزيلعي: نصب الراية 1: 162.

وعددها لا يتجاوز ثلاثةَ عشر حديثاً في سنن أبي داود، المذاهبَ التي ظهرت في تلك الأقاليم ؟ وها هي ذي الأحاديث التي بنىٰ عليها وهمه قد عددناها، وهي لا تشكّل ألبتة أيّ اتجاه أو نزعة محددة حتىٰ يصح القول بأنها وُجِدَت لنصرةِ مذاهب تلك الأمصار.

الوقفة الثالثة:

قوله إنّ النّقّاد المسلمين قد نبّهوا أيضاً لوجود الأحاديث الإقليمية، كلامٌ بَاطلٌ.

فمن هؤلاء (النقّاد) الذين يعنيهم؟

مِنَ المعروف أن (النقّاد) جمع (ناقد)، وحريّ بجولدتسيهر أن يذكر لنا علىٰ الأقل ثلاثةً منهم وهو أقلّ الجمع. غير أنه لم يبيّن لنا مَن هُم، وذلك شأنه في كثيرٍ من دعاواه الفاسدة، واكتفىٰ بأن أحال علىٰ سنن أبي داود، وهذا واحدٌ فقط. وحتىٰ يوهمنا بأنهم كثيرون يقول في هامش كتابه[1]:

«وهنالك أحاديث مختلفة تُرْوَىٰ عن راوٍ واحدٍ في بلدين مختلفين، يحكم عليها النقّاد بشكل مختلف. يقول البخاري: أهل الشام يروون عن زهير بن محمد مناكير، وأهل العراق يروون عنه أحاديث مقاربة».

وهذا الذي يتكلّم عنه جولدتسيهر لا علاقة له بموضوع أحاديث الأقاليم. ومن الواضح أنه لم يفهم مراد الإمام البخاري. وهو من مباحث علم علل الحديث. وقد فصّل القولَ فيه الحافظ ابن رجب في شرحه لعلل الترمذي. وملخصه أن بعض الرواة قد يُضَعّفون في أماكن دون أماكن أخرىٰ، كمن تُصحّح روايته في العراق، وتضعّف في الشام. إمّا لأنّ ضبطه كان ضبط كتاب فحدّث من كتابه في العراق فجاءت رواياته مستقيمة، ولما دخل الشام حدّث من حفظه ولم يكن من المعروفين بالحفظ فجاءت رواياته منكرةً. فقُبِلت

(1) انظر هامش رقم 1 من الفصل السادس من ترجمتنا.

أحاديثُه التي رواها عنه العراقيون، ورُدّت أحاديثُه التي رواها عنه أهل الشام لتلك العلّة.

أو لأنّ الخلط جاء ممن روىٰ عنه، فأحسن العراقيون في روايتهم عنه لطول إقامته بينهم، ولم يُحسن أهل الشام ذلك لأنه لم يقم بينهم طويلاً.

وهذه هي حالُ زهير بن محمد الخراساني. قال ابن عديّ: «لعلّ الشاميين حيث رووا عنه أخطأوا عليه، فإنه إذا حدّث عنه أهل العراق، فرواياتهم عنه شبه المستقيم، وأرجو أنه لا بأس به».

وفي روايةٍ للإمام أحمد: «كأنّ الذي روىٰ عنه أهل الشام زهيرٌ آخر».

وقال أبو حاتم الرازي: «في حفظه سوء. وكان حديثه بالشام أنكر من حديثه بالعراق لسوءِ حفظه. فما حدّثَ من حفظه ففيه أغاليط، وما حدّث من كتبِهِ فهو صالح»[1].

وإذا تبيّن لنا هذا علمنا أنّ نقاد الحديث لم يعملوا بروايات زهير التي يرويها عنه أهل الشام، مع أنه من رجال الصحيحين.

الشيخ صبحي الصالح ينساق مع جولدتسيهر في أحاديث الأقاليم:

لقد تأثّر الشيخ صبحي الصالح في مسألة أحاديث الأقاليم هذه بجولدتسيهر تأثراً واضحاً في معرض كلامه عن الرحلة في طلب الحديث التي أفرد لها الشيخ الفصل الثالث من كتابه (علوم الحديث ومصطلحه). وقد ساق كلّ شواهِدِ جولدتسيهر لتأييد فكرة استقلالية بعض الأمصار بالأحاديث.

والذي يؤخذ علىٰ هذا الشيخ الفاضل رحمه الله أنه لم يشر إلىٰ جولدتسيهر لا من بعيد ولا من قريب، مع أنه جعل كتابه (دراسات محمدية) في ترجمته الفرنسية من

---

(1) انظر ابن رجب: شرح علل الترمذي 2: 614 – 617. راجع ترجمة زهير بن محمد الخراساني في: ميزان الاعتدال للذهبي 2: 84 (رقم 2918)، وتقريب التهذيب لابن حجر 1: 246

المصادر الأجنبية التي رجع إليها عند تأليف كتابه (علوم الحديث ومصطلحه).

وهذا يعني تسليم الشيخ بما ذهب إليه جولدتسيهر، وقد بيّنا بطلانه.

ولا ريبَ أنّ تبني هذا الرأي الشاذ من عالم مسلم قدير من طبقة المرحوم صبحي الصالح يجعله يروج بين المسلمين مع كونه فاسداً، وهنا تكمن خطورة المسألة.

وقد لا نغالي إذا قلنا إن فصل (الرحلة في طلب الحديث) عند صبحي الصالح يكاد يكون تهذيباً لفصل (طلب الحديث) عند جولدتسيهر. وحسب القارئ أن يقرأ الفصلين ليتأكد مما قلناه.

(2)

يقول جولدتسيهر:

«والصورة المقبولة لطلب الأحاديث الصحيحة تستلزم شدّ الرّحال إلىٰ رواة الأحاديث المرغوبة شخصيّاً، حتىٰ تصحّ روايتُها عنهم.. وأيّ شكلٍ آخرَ من أشكالِ الطّلبِ يُعدّ فاسِداً. وقد رُوِيَ في استنكارِ أنّ ابنَ لهيعةَ (ت 174 هـ) كان يُقرأ عليه ما ليس من أحاديثِهِ».

لا ريبَ أنّ الارتحالَ لطلبِ الحديثِ يُعدّ من علاماتِ الإمامةِ في علم الحديثِ، وأنّ صاحبَ الرّحلة يطلبُ من وراءِ رحلتِهِ جملةً من المقاصد قد لا تتحقق له إذا مكثَ في بلده، وظلّ حبيساً بها.

ومن هذه المقاصد التي تستوجب الرحلة:

ـ طلب علوّ الإسناد.

ـ جمع كلّ طرق الحديث للتثبتِ من صحتِهِ. فتعدّد الطرق مظنة الصحة.

ـ الاجتماع بالرواة الذين تفرّقوا في الأمصار ممن انفردوا برواياتٍ لم يشركهم فيها غيرهم.

وقد يستغني طالبُ الحديثِ عن الرحلةِ إذا كان بلده الذي يقيم فيه يعجّ بأهلِ الحديثِ، ولا يُعدّ ذلك منقصةً ولا عيباً. وهذا شيءٌ نلمسه حتىٰ في عصرنا الحاضر. ولأن المدينة هي مهد السنة لم يخرج أكثر علمائها للسماع من الأمصارِ الأخرىٰ، لأنّ المدينة يومها هي مقصد الطلابِ والرحلة، يفد إليها طلابُ الحديث من كلّ حدبٍ وصوبٍ.

وإذا تبيّن هذا علمنا أنّ اشتراط الرحلة لصحة الحديث كما يزعم جولدتسيهر شرطٌ فاسد لم يقل به أحدٌ من أهل العلم. وإذا سلّمنا بأن ذلك شرطٌ فإنما هو شرطُ كمالٍ لا شرط صحة كما هو واضحٌ وجليٌّ.

وقوله: «وأيّ شكلٍّ آخرَ من أشكالِ الطّلبِ يُعدّ فاسِدا» تقوّل لا معنىٰ له.

ومن الواضح أن جولدتسيهر لا يُفرّق بين الوسائل والغايات، وكأنهما عنده شيءٌ واحدٌ. فالرحلة وسيلة، وغايتها التلقي عند أهل الحديثِ. ويكون ذلك بالسماع، والقراءة، والإجازة، والمناولة، والمكاتبة، والإعلام، والوصيّة، والوجادة. فقد يرحل طالب الحديث إذن وهو يريد السماع، أو القراءة، أو الإجازة، أو المناولة، إلخ. وأمّا قوله:

«وقد رُوِيَ في استنكارٍ أنّ ابنَ لهيعةَ (ت 174 هـ) كان يُقرأ عليه ما ليس من أحاديثِهِ».

فلا أدري ما صلته بكلامه (!). وابن لهيعة هذا هو عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي، قاضي مصر وعالمها. احترقت داره سنة سبعين ومائة، فاحترقت بداخلها كتبه، وكان يحدّث منها. فأخذ يحدّثُ من حفظه فخلط. ولذلك ضعّف أهل الحديث ما رُويَ عنه بعد احتراق كتبه. وفي ذلك يقول ابن حِبّان:

«كان شيخاً صالحاً، ولكنه كان يدلّس عن الضعفاء. قبل احتراق كتبه..

وكان أصحابنا يقولون: إنّ سماع من سمع منه قبل احتراق كتبه، مثل: العبادلة[1] فسماعهم صحيح. ومن سمع منه بعد احتراق كتبه فسماعه ليس بشيء»[2].

ومعنىٰ عبارة: «ابن لهيعة (ت 174 هـ) كان يُقرأ عليه ما ليس من أحاديثِهِ» التي نقلها جولدتسيهر من كتاب (المعارف) لابن قتيبة لها تفسيران.

الأول: ما جاء في رواية ابن حبان بسنده عن يحيىٰ بن حسان:

«جاء قومٌ ومعهم جزءٌ، فقالوا: سمعناه من ابن لهيعة. فنظرت فيه فإذا ليس فيه حديثٌ واحدٌ من حديث ابن لهيعة. قال: فقمت فجلستُ إلىٰ ابن لهيعة، فقلتُ: أيّ شيء ذا الكتاب الذي حدّثت به ؟ ليس هاهنا في هذا الكتاب حديثٌ من حديثك، ولا سمعتها أنت قطّ ؟ قال: فما أصنع بهم يجيئون بكتابٍ، فيقولون: هذا من حديثك، فأحدثهم»[3].

ومن الواضح أن هذه الرواية ليس فيها شيءٌ يتعلق بالرحلة في طلب الحديث. وغاية ما فيها أن ابن لهيعة اختلط عندما حدّث من حفظه، وكان يحدّث من كتاب.

الثاني: ما جاء في قول أبي حاتم:

«سألت أبا الأسود النَّضر: كان ابن لهيعة يقرأُ ما يُدفعُ إليه ؟ قال: كنا نرىٰ أنه لم يفته من حديث مصر كثيرَ شيءٍ»[4].

ومعنىٰ ذلك أنه كان نهماً للسماع. إذ كان يَقْرَأُ كلّ ما تقع عليه يداه. وهذا جاء في معرضِ المدح لا الذم. ومن هنا نخلص إلىٰ أن جولدتسيهر يسوق

---

(1) العبادلة هم: عبد الله بن وهب، وعبد الله بن المبارك، وعبد الله بن يزيد المقرئ، وعبد الله بن مسلمة القَعْنَبيّ.

(2) ابن حبان: كتاب المجروحين 2: 11، والذهبي: ميزان الاعتدال 2: 284

(3) ابن حبان: المصدر السابق 2: 13

(4) انظر الذهبي: المصدر السابق 2: 478

الشواهد دون أن يبيّن موطن الاستدلال بها.

ولعلّ قائلاً يقول: أراد جولدتسيهر من عبارة ابن قتيبة أن ابن لهيعة قصّر في الطلب لاكتفائه بحديث بلده، ولم يخرج للرحلة ليسمع من شيوخ الأمصار. وهذا القول ربما صحّ لو أن أبا الأسود النضر لم يقل: «نرىٰ أنه لم يفته من حديث مصر كثير شيء»، ولأن ذاك القول يعني أنّ ابن لهيعة كان حريصاً كلّ الحرص علىٰ ألا يفوته شيءٌ من أحاديث بلده مصرَ.

(3)

يقول جولدتسيهر:

«والأمثال الدينية والأقوال المحفّزة تُطري شدَّ الرّحالِ في طلبِ العلمِ ولو كان في بلاد الصين. ويُرادُ بالعلمِ في تلك الأقوال العُلومُ الدينيّةُ التي رويت في الحقيقةِ منذ زمنٍ مبكّر، وهي الحديث والسنّة. ومن تلك الأقوال: (مَن خرج يَطلُبُ العِلْمَ فهو في سبيل الله حتىٰ يَرجِعَ)، ومنها: (وإنّ الملائكةَ لتضعُ أجنحتَهَا رضاً لطالبِ العلمِ. وإنَّ طالِبَ العلمِ يستغفر له من في السماوات والأرض حتىٰ الحيتانُ في الماء)».

وقع جولدتسيهر هنا في مغالطات:

1- حديث: (اطلبوا العلم ولو كان في الصين) حديثٌ ضعيف، بل موضوعٌ علىٰ رأي أكثر نقّاد الحديث[1].

2- الخلط بين الأحاديث الصحيحة والموضوعة من آفات جولدتسيهر.

---

(1) لقد توسّع في الكلام عن وضعه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (رقم 416)، وقد نقل أقوال أهل العلم في بطلانه، وردّ علىٰ من زعم صحته، فانظره هناك. راجع العجلوني: كشف الخفاء 1: 138 (رقم 397)، السخاوي: المقاصد الحسنة ص 63.

فحديث «اطلبوا العلم ولو بالصين» موضوع كما رأينا، وحديث: «من خرج يطلب..» أخرجه الترمذي في جامعه (كتاب العلم، باب فضل طلب العلم) وقال عقبه: «حسن غريب. ورواه بعضهم فلم يرفعه»، والثاني: «وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالبِ العلمِ..» أخرجه أصحاب السنن[1]. وأوّله: «مَن سلكَ طريقاً يلتمسُ فيه علماً سهّل اللهُ له طريقاً إلىٰ الجنّة، وإنّ الملائكةَ لتضع..».

3- قوله إن هذه الأحاديث من الأمثال الدينية كلامٌ لا معنىٰ له. فالأحاديث النبوية لا توصفُ بالأمثال عند المسلمين. إلَّا إذا أراد جولدتسيهر أن ينزع منها هذا المعنىٰ الذي يعرفه المسلمون فتستوي أحاديثه ﷺ بأقوال غيره من النَّاس.

(4)

يقول جولدتسيهر:

«وبسبب التزايد في رحلات الطلب، نجح الفقهاءُ في إقحام الأحاديث الإقليميّةِ العمليّةِ داخل الإطار العام للحديث بشكلٍ أكثرَ انتظاماً واتّساقاً... وفي القرن الثالث الهجري بدأ التمييز بين الأحاديث الإقليمية يأخذ أهميّةً نظريّةً في النقدِ، وهي جميعها مندجة في مجموعة الأحاديث.. وبهذا العمل الانتقائي، أصبحت بعض الأمور التي كانت في السابق خاصّةً فقط بأجزاءَ مُحدّدَةٍ من بلادِ الإسلام أكثرَ عُموماً وأهميّةً. وقد مكّنَ هذا العملُ من تطويرِ نوعٍ من السنّةِ الموحّدةِ في كثيرٍ من المجالات.. وقبل ذلك لم يُعرف في بلاد الإسلام المختلفةِ

---

(1) أخرجه الترمذي (كتاب العلم، باب فضل طلب العلم)، وأبوداود (كتاب العلم، باب الحث علىٰ طلب العلم)، وابن ماجه (كتاب العلم، باب فضل العلماء والحثّ علىٰ طلب العلم)

ذلك النوع من السنّةِ الموحّدَةِ... ولم يكن هذا المبدأ (أي: إنما الأعمال بالنيّات) الذي يحكم كلّ نظرياتِ الشريعةِ معروفاً في كلٍّ بلادِ الإسلام. وقد رُوِيَ هذا الحديثُ منذ عهودٍ مبكّرَةٍ في المدينةِ فقط، ولم يُعْرَف في بلادِ العراقِ، ومكةَ، واليمنِ، والشامِ، ومصرَ».

وتعقيبنا عليه هنا من وجوه:

ـ الوجه الأوّل:

لقد بيّنا في مواضع كثيرة من ردودنا علىٰ جولدتسيهر أنه يتكلّم عن نشأة الحديث أو الفقه وكأنهما نشأا داخل مؤسسات علميّة (أكاديمية) منظمة كما هو الحال في العصر الحديث. وذلك وهمٌ لا ريب.فالفقه والحديث في عصر التدوين وما قبله كان يقوم علىٰ جهود أفراد يتوزّعون علىٰ الأمصار لا يعرفون بعضهم إلّا في حالاتٍ قليلةٍ. ولذلك لا يمكن بأيّ حالٍ أن نفترض هذه الصورة التي ساقها جولدتسيهر والتي عبّر عنها بقوله: «نجح الفقهاءُ في إقحام الأحاديث الإقليميّةِ العمليّةِ داخل الإطار العام للحديث بشكلٍ أكثرَ انتظاماً واتّساقاً..» وكأنّ الفقهاء اجتمعوا في مؤتمرٍ عامٍ واتفقوا علىٰ دمج أحاديث الأقاليم في مجموع الحديث العام.فأيّ صورةٍ خياليةٍ هذه التي يصورها لنا !!. وفضلاً عن خيال هذه الصورة فإنها مؤسّسة علىٰ افتراضٍ فاسد، وهو فكرة وجود ما أطلقَ عليه اسمَ (أحاديث الأقاليم) وقد بيّنا بما لا يبقىٰ معه شكٌّ فسادَ هذا الافتراض. وكلُّ ما بني علىٰ فاسِدٍ فَاسِدٌ.

ـ الوجه الثاني:

لم يبيّن لنا جولدتسيهر كيف بدأ التمييز بين الأحاديث الإقليمية يأخذ أهميّةً نظريّةً في النقدِ في القرن الثالث الهجري ؟ إنّ القرن الثالث هو قرن التدوين المنظّم، وفيه ظهرت أشهر مصنفات الحديث. وقد أخفق جولدتسيهر

في توضيح ذلك بلا ريب. لا لشيءٍ إلَّا لأنّ الشواهد التاريخية لا تسعفه. أو لأنّ الواقع العملي في تلك الحقبة كان مخالفاً لافتراضه الفاسد.

ـ الوجه الثالث:

زعمه أنّ حديث (إنما الأعمال بالنيات) خير مثال علىٰ ما سمّاه بالسنّة الموحّدة، حيث لم يكن هذا الحديث معروفاً منذ فترة مبكّرة إلَّا في المدينة، ولم يُعرف في العراق، ومكّة، واليمن، والشام، ومصر. ولمّا ظهر ما يُعرف بالسنة الموحّدة انتشر هذا الحديث وشاع في باقي الأمصار.

وهذا الكلامُ مشحونٌ بالأخطاء والأوهام.

* لم يُبيّن لنا جولدتسيهر، كعادته في الإبهام، حدودَ تلك الفترة المبكّرة حتىٰ نتحقّق من ذلك.

* الأرجح أنه يريد بالفترة المبكّرة القرنَ الثالثَ. لأنّ القرنَ الأوّل هو قرن الصحابة وكبار التابعين، والقرن الثاني هو قرن التابعين وتابعي التابعين، والقرن الثالث هو قرنُ مَن جاء بعدهم من الأئمة.

* حديث «إنما الأعمال بالنيات»[1] كان معروفاً من القرن الأوّل، وادّعاء أنه

---

(1) أخرجه البخاري في سبعة مواضع من صحيحه (كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي)، (كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية)، (كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق)، (كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلىٰ المدينة)، (كتاب النكاح، باب من هاجر أو عمل خيراً لتزويج امرأة فله ما نوىٰ)، (كتاب الإيمان والنذور، باب النية في الأيمان)، (كتاب الحيل، باب ترك الحيل).

وأخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية)، وأخرجه من أهل السنن: الترمذي، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه. في عمدة القاري (1: 21) يقول العيني: «ولم يبق من أصحاب الكتب المعتمد عليها من لم يخرجه سوىٰ مالك، فإنه لم يخرجه في موطئه. ووهم ابن دحية الحافظ فقال في إملائه عن هذا الحديث: أخرجه مالك في الموطأ ورواه الشافعي عنه، وهذا عجيب منه» . والحقّ أن ابن دحية لم يكن واهماً، وأن العيني هو الذي كان واهماً لأن هذا الحديث رواه مالك في موطئه برواية محمد بن الحسن الشيباني (باب النوادر).

كان مجهولاً، إلَّا في المدينة كما يريد أن يوهمنا جولدتسيهر، ادّعاء باطلٌ.

فهذا الإمام محمد بن الحسن، وهو من العراق، روىٰ هذا الحديث عن الإمام مالك في موطئه (باب النوادر)، مع أنّ رواة الموطأ الآخرين كيحيىٰ بن يحيىٰ الليثي لم يخرجوه. فهل يُعقَل أن يروي إمام من طبقة محمد بن الحسن الشيباني هذا الحديث فلا يُعرف في بلاد العراق ؟

* روىٰ هذا الحديث عن يحيىٰ بن سعيد الأنصاري (ت 143 هـ) وهو مدني خلقٌ كثير، منهم: الإمام مالك (مدنيّ ت 179 هـ)، وشعبة بن الحجّاج (بصري ت 160 هـ)، وحماد بن زيد (بصري ت 179 هـ)، وحماد بن سلمة (بصري ت 167 هـ)، وسفيان الثوري (كوفي ت 161 هـ)، وسفيان بن عيينة (كوفي ت 198 هـ)، والليث بن سعد (مصري ت 175 هـ)، ويحيىٰ بن سعيد القطان (بصري ت 198 هـ)، وعبد الله بن المبارك (مروزي ت 181 هـ) وقد أوصلهم الحافظ أبو سعيد بن محمد الخشّاب إلىٰ نحو مائتين وخمسين رجلاً، وَأوصلهم ابن منده في مستخرجه إلىٰ ما يزيد عن ثلاثمائة رجلٍ[1].

وهؤلاء التسعةُ من كبار الأئمة. ستةٌ منهم من العراقيين، وواحد مدني، وواحد مصري، وواحد مروزي إلَّا أنه يذكر في عداد العراقيين.

وجميعهم من طبقة زمنية واحدة أي المائة الثانية. فهل يعقل أن يجهل العراقيون والمصريون حديث النيّة حتىٰ القرن الثالث وكبار أئمتهم في القرن الثاني يروونه عن يحيىٰ بن سعيد.

* لعلّ جولدتسيهر يُلمّح من طرفٍ خفيٍّ إلىٰ أن حديث النيّة المذكور هو من وضع المتأخرين لعدم شهرته عند المتقدمين في غير المدينة. وإن صحّ ذلك

---

(1) راجع عمدة القاري للعيني 1: 20

فإنه محض ظنٍّ منه، والظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً. وفاته أنّ هذا الحديث فضلاً عن صحة إسناده فإنه مؤيّد بالقرآن الكريم. يقول الله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: 5] يقول القرافي: «والإخلاص هو إرادة تمييل الفعل إلىٰ جهة الله تعالىٰ وحده خالصاً. والقصد المتعلق بتمييل الفعل إلىٰ جهة الله تعالىٰ هو النيّة كما تقدّم في بيان حقيقة النيّة»[1].

(5)

يقول جولدتسيهر في الهامش رقم 27 من ترجمتنا:

«والنيّة عند أبي حنيفة (وهو عراقيّ النزعة) ليست لازمةً لوقوع العتق والطلاق»

يريد جولدتسيهر من هذا الكلام، الذي اكتفىٰ بذكره في الهامش عند كلامه عن حديث (إنما الأعمال بالنيّات)، أن يقول لنا ولو بشكل غير مباشر إن الحديث المذكور لم يكن معروفاً عند إمام العراقيين ولذلك لم يشترط النيّة لوقوع العتق والطلاق. وهذا فاسد من وجهين:

1- من الثابتِ قطعاً في كتب متقدّمي الحنفيّةِ أنّ أبا حنيفة يشترط النيّةَ لوقوعِ الطلاقِ علىٰ خلاف ما يزعم جولدتسيهر. وهذا كتابُ (اختلاف أبي حنيفةَ وأبن أبي ليلىٰ) للقاضي أبي يوسف وهو من أخصّ تلاميذ الإمام الأعظم وأعرف النَّاس بفقهه، يظهر لنا جليّاً فساد زعم هذا المستشرق.

يقول أبو يوسف: «وإذا قال الرجل: كُلُّ حِلٍّ عليّ حَرَامٌ، فإنّ أبا حنيفة ﷺ كان يقول: القول قول الزوج، فإن لم يعنِ طَلَاقاً فليس بطلاق، وإنما هي يمينٌ يُكفِّرُها. وإن عنىٰ الطلاقَ ونوىٰ ثلاثاً فثلاث، وإن نوىٰ واحدةً فواحدة بائنة،

(1) القرافي: الأمنية في إدراك النية ص 61.

وإن نوىٰ طلاقاً ولم ينوِ عدداً فهي واحدةٌ بائنـةٌ»[1]. وهـذا صريـحٌ في اشـتراط الإمام أبي حنيفة النيّةَ لوقوع الطلاق.

وإلىٰ مثل هذا ذهب الإمامُ محمـد بـن الحسن الـشيباني ثـاني تلاميـذ أبي حنيفـة ومُدوّنُ فقههِ في كتابه (الآثار)[2]. وكذلك متأخرو الحنفية كالسرخسي في المبسوط[3].

2- لا اعتبار للنيّة في بعـض الأحـوال في مـسائل الطـلاق والعتـاق في جميـع المذاهب، مع شيءٍ من التفاوت في التفصيلات.ويرجع ذلـك في الغالـب إلىٰ الألفاظ التي يقع بها الطلاق أو العتق هل هي صريحة فيه أم كناية.

يقول صاحب الهداية وهو من أئمة الحنفية في إيقاع الطلاق:

«ولا يفتقر (أي الطلاق) إلىٰ النية. لأنه صريحٌ فيه لغلبة الاستعمال»[4]

ويقول في إيقاع العتق:

«وإذا قال لعبده أو أمته أنـت حـرٌّ، أو مُعتَـق، أو عتيـقٌ، أو محـرّرٌ، أو قـد حرّرتك، أو قد أعتقتك، فقد عَتَقَ. نوىٰ به العِتْقَ أو لم ينـوِ. لأنّ هـذه الألفـاظ صريحة فيه لأنها مستعملةٌ فيه شرعاً وعُرفَاً، فَأغنىٰ ذلك عن النيّةِ والوضْعِ»[5]

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة:

«والمذهب الحنفي يقول: إنّ الطلاق بالكناية إنْ كانت دلالـة الحـال تبـيّن معنىٰ الطلاق يقعُ من غير نيّـة. إذِ الحـال تُعتـبَرُ قرينـةً مُثْبِتـةً أنّ المـرادَ بـاللفظِ الطلاقُ، وتجعله دالاً عليه. فإن لم تكن الحالُ كافيةً للدَّلالـةِ عـلىٰ إرادةِ الطـلاقِ بل دلالته عليه احتمالية، فإنّ الطـلاقَ يقـع بـه إن وُجِـدَت النيّـةُ. وعـلىٰ ذلـك

---

(1) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلىٰ ص 186

(2) الشيباني، محمد بن الحسن: كتاب الآثار

(3) السرخسي: المبسوط 6: 70 - 71

(4) المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي 1: 260

(5) المصدر السابق 1: 56

لا يشترط المذهبُ الحنفيُّ في وقوعِ الطلاقِ بألفاظ الكنايةِ النيّةَ دائماً، بل يكتفي في بعض الأحوال بدَلالةِ الحال، وفي بعضها لا يكتفي بها، ويشترطُ النيّةَ.

هذا رأيُ الحنفيّة ومعهم بعض الحنابلةِ. ورأي الشافعي ومالك أنّ الفاظ الكناية لا يقع بها الطلاق إلّا بالنيّةِ، ولا عبرةَ بدلالة الحالِ..»[1].

فإذا تبيّنَ لنا أن الألفاظ التي هي صريحة في وقوع الشيء لا تفتقر إلىٰ النيّة، بينما الألفاظ التي هي كناية تفتقر إليها[2]، عرفنا لماذا لم يشترط أبو حنيفة النيّةَ في وقوع الطلاق أو العتاق علىٰ رأي من زعم نسبة ذلك إلىٰ أبي حنيفة. وأنه ليس جهلاً بحديث (إنما الأعمال بالنيات) كما يريد جولدتسيهر أن يوهمنا.

ولعلّ كثيراً من الغموضِ يزول إذا علمنا أن عدداً من القواعد الفقهيّة أسست علىٰ هذا الحديث، مثل: قاعدة (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني)، وقاعدة (مقاصد اللفظ علىٰ نية اللافظ إلّا في موضعٍ واحدٍ وهو اليمين عند القاضي)، وقاعدة (الأمور بمقاصدها).

(6)

يقول جولدتسيهر:

«وتراكم الأحاديث القديمة والجديدة بعضها فوق بعض جعل التحمّس للطلب يتركّز علىٰ غرائب الحديث، لذلك لم يكن يدعو إلىٰ الدهشة أنّ النَّاس الذين اقتنوا هذه الغرائب ـ للحصول علىٰ ما ارتحل الآخرون لأجله وما لا قوه بسببه من مصاعب ـ لم يقدّموا بضاعتهم هذه مجّاناً علىٰ سبيل الورع، ولكنهم جعلوها طريقةً للكسبِ بسبب

(1) أبو زهرة، محمد: الأحوال الشخصية ص 316

(2) راجع تفصيل ذلك في المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير 8: 307 - 310

مكانتهم المرموقة في امتلاك الأحاديث في صورة تبدو صحيحة».

يبدو أن جولدتسيهر لا يعرف موقف علماء الحديث من طلابِ الغرائب والمنكرات وفاته أنّ لهم موقفاً متشدداً منهم. فظنّ أن طلب الغرائب سمة أهل الحديث. وذلك مخالفٌ للواقع. ومنهج المحدّثين منذ بواكيره ترك حديث من عُرِفَ برواية الشاذ والمنكر والتحذير منه. وقد أفرد الخطيب البغدادي لذلك باباً في كتابه (الكفاية) بعنوان: باب ترك الاحتجاج بمن غلب علىٰ حديثه الشواذّ ورواية المناكير والغرائب من الأحاديث.

والشاذ في اصطلاح أهل الحديث هو الخبر يرويه الثقة مخالفاً من هو أوثق منه. والمنكر في اصطلاح المتقدمين مقابلٌ للمعروف، وهو كلّ حديثٍ تفرّد به الثقة، وهو ليس المراد بالذمّ، وإنما المذموم من المنكر هو مخالفة الضعيف للثقة.

ويستطرد جولدتسيهر قائلاً:

«ومنذ وقت مبكّر جداً تدنّىٰ طلب الحديث إلىٰ مستوىٰ التجارة. وقد شجّعت رحلات الطلب جشعَ أولئك الذين نجحوا في التظاهر بأنهم مصدرٌ للحديث. ومع الطلب المتزايد ظهرت الرغبة المتزايدة في الدفع نقداً نظير الأحاديث المعروضة.

وفي مطلع القرن الثاني يصف شعبةُ هذا المشهد: رأيتُ أبا المهزَّم ـ يزيد بن سفيان ـ في مسجد ثابت البُنانيّ مطروحاً، لو أعطاه رجلٌ فلسين حدّثه سبعين حديثاً. وعلىٰ الرغم من ذلك نجد هذا الشَّخص من أصحابِ الحديث، وقد زعم أنه أنفق عشر سنوات في صحبةِ أبي هريرةَ، وأنه قادر علىٰ رواية أحاديث النَّبيّ باسمه».

وفي هذا الكلام تهويلٌ كبيرٌ. وقد قلتُ في موضعٍ سابقٍ إن من عيوب هؤلاء المستشرقين التعميم وإطلاق الأحكام، وتلك نقيصة يتهاوىٰ بها البحث

العلمي، وإلا فإنّ سوء استعمال الآلة لا يعني فسادها، وذلك مما لا ينازع فيه عاقلٌ. ولو نبذنا كلّ آلةٍ لمظنّةِ أن يُساءَ استعمالها لما بقيت لنا آلة ولا أداة.

ولا يتطرّق الفسادُ إلىٰ الرحلة إلّا إذا فسدت مقاصدها، ومقاصدها لا تخرج عن:

- طلب السماع من الأشياخ، وهو أعلىٰ درجات التحمّل. ولأن أصحاب رسول الله ﷺ، وهم نقلة الحديث ورواته، تفرّقوا في الأمصار وسمع منهم خلقٌ كثيرٌ ممن تبعوهم بإحسان، وسمع عن هؤلاء خلقٌ آخرون كثيرون، وهكذا حتىٰ العصور المتأخِّرة من الطلب، لذلك لزم الارتحال للسماع عمن سَمِعُوا.

- طلب علوّ الإسناد، وهو أحد أشهر أسباب الرحلة عند المحدّثين. فأن يَسْمَعَ الراوي عن الشيخ أفضلُ من أن يسمعَ عمّن سَمِعَ من ذلك الشيخ، فيقلُّ بذلك عددُ الرّواةِ في الإسنادِ، وبذلك يكون احتمال الوقوع في الخطأ أقلّ. ومن هنا كان طلبُ العُلوِّ ضالّة المحدّثين الجهابذة.

قيل ليحيىٰ بن معين:«ما تشتهي ؟ قال: بيتٌ خالٍ، وإسنادٌ عالٍ»[1]، وقيل لأحمد بن حنبل: «أيرحلُ الرجلُ في طلبِ العلوِّ ؟ فقال: بلىٰ والله شديداً. لقد كان علقمةُ والأسودُ يبلغهما الحديثُ عن عمر ﷺ، فلا يقنعهما حتىٰ يخرجا إلىٰ عمر فيسمعانه منه»[2].

- التثبّت من الحديث، كما فعل أبو أيوب ﷺ إذ خرج إلىٰ عقبَةَ بن عامر وهو بمصر يسأله عن حديثٍ لم يبق ممن سمعه غير أبي أيوب وعقبة. فلمّا تَثَبّتَ من عُقبةَ صدَّقَهُ وَرَجَعَ[3].

---

(1) ابن الصلاح: المقدمة ص 257

(2) المصدر السابق ص 251

(3) البغدادي، الخطيب: الرحلة في طلب الحديث ص 118، النيسابوري، الحاكم: معرفة علوم الحديث ص 7.

وهـذه مـسألة تتفـاوت مـن راحـلٍ إلىٰ آخـرَ. والأمـور عنـد المـسلمين بمقاصدها، وأن الأعمالَ بالنيّاتِ. وما ذكره جولدتسيهر من صـنيع القـصّاصِ والشحاذين إلَّا من فساد نيّتهم، وهؤلاء معروفون بأسمائهم وألقابهم وكناهم. وكتب الوضع التي صنّفها علماؤنا لم تغفل عن ذكـرهم وأخبـارهم والتحـذير منهم.وهم لا يكادون يخفون إلَّا علىٰ من لا اشتغال له بالحديث.

ولا يسمع من القصّاصِ إلَّا العوام والدّهماء. وما يدفع لهم من دريهـمات إنما هو من قبيل الصّدقة وليس نظيراً للتحديث كما تَوَهَّمَ جولدتسيهر.

وأمّا يزيد أبـو المُهَـزِّم الـذي استـشهد جولدتـسيهر بـصنيعه، فهـو أحـد الوضّاعين المشهورين. وخبر شعبة عنه رواه الذهبي في ميزان الاعتدال، فقال:

«يزيد بن سفيان أبو المهزِّم صـاحب أبي هريـرة ضـعّفوه. عـداده في أهـل البصرة، وهو بكنيته أشهر. روىٰ عنه شعبةُ، ثم تركه.ضعّفه ابـنُ معـين. وقـال النسائي: متروك.»[1]. قال مسلم بن إبراهيم: سمعتُ شعبةُ يقول:

«كان أبو المهزِّم مطروحاً في مسجدِ ثابت، لو أعطـاه إنـسانٌ فِلْـسَاً لحدّثـه سبعين حديثاً».

هو ذا حال ابن المهزّم، ولـولا ذكـرُ أهـلِ الحـديثِ حالَـه والتحـذير مـن رواياته لما سمع عنه أمثال جولدتسيهر. ولو علِـمَ أنّ أهـلَ الحـديثِ نهَـوا عـن قَبُولِ خبرِ مَنْ أخذ عن التحديثِ أجراً إلَّا في أضـيَقِ الأحـوالِ لمـا ذهـب هـذا المذهب. وفي أخذ الأجر علىٰ التحديث يقول ابن الصلاح: «غير أنّ في هذا مـن حيث العرف خرماً للمروءة، والظنّ يُساءُ بفاعلهِ إلَّا أن يقترِنَ ذلكَ بِعذْرٍ ينفـي ذلك عنه كمثَلِ ما حدّثنيه الشيخُ أبو المظفّر عن أبيه الحافظ أبي سعيد السمعاني أن أبا الفضل محمد بن ناصر السلامي ذكر أنّ أبا الحسين بن النقور فعـل ذلـك

---

(1) الذهبي: ميزان الاعتدال 4: 426

لأن الشيخ أبـا إسـحاق الـشيرازي أفتـاه بأخـذ الأجـرةِ عـلىٰ التحـديث، لأن أصحابَ الحديث كانوا يمنعونه عن الكسب لعياله»[1].

(7)

يقول جولدتسيهر:

«ويُقصدُ بالغوغاء أولئك الذين يُدَوِّنونَ الحديثَ لكي يأخذوا أموال الآخرين».

وجولدتسيهر هنا يخون الأمانة العلمية التي تقتضي صحة النقل، إذ لم يَرِدْ في مروج الذهب للمسعودي وهو المصدر الذي نَقَلَ عنه وَصْفُ من يتكسّبون برواية الحديث بأنهم (غوغاء). والنصّ كما في مروج الذهب:

«وقد سُئِل ـ علي بن أبي طالب ـ عن العامّةِ، فقال: همجٌ رَعاعٌ، اتبـاعُ كُـلِّ ناعِقٍ. لم يستضيئوا بنـور العلـم، ولم يلجـوا إلىٰ ركـنٍ وثيـقٍ. وأجمـع النَّـاس في تسميتهم علىٰ أنهم غوغاء»[2].

ويقول مستطرداً:

«ومنذ وقتٍ مبكّرٍ جداً تدنّىٰ طلبُ الحديث إلىٰ مستوىٰ التّجارة. وقد شجّعت رحلاتُ الطلب جـشع أولئـك الـذين نجحـوا في التظـاهر بأنهم مصدرٌ للحديث»

وهذا كلامٌ عامّ لم يُقِم الدّليلَ عليه، ولم يبيّن لنا كعادته في أيّ حقبـة زمنيّـة مبكّرة حدث هذا.

ويسوق لنا جولدتسيهر قصّةً نقلها من كتاب (معجـم البلـدان) ليـاقوت

---

(1) ابن الصلاح: المصدر السابق ص 154

(2) المسعودي: مروج الذهب 2: 27 (أخبار معاوية – ذكر جمل من سياسته وأخلاقه)

الحموي مستدلاً بها علىٰ ما يسميه الطرق العجيبة في تصيّد الأحاديث. وهي قصّةٌ ليس فيها ما يدعو إلىٰ الغرابة والدهشة كما يريد أن يوهمنا. بل إنّ أقلّ ما يمكن أن يقتبس منها إكبار همة أهل العلم في الطلب والتحصيل، ولو قيس ما جاء في تلك القصّة بمعايير زماننا لكان صنيع صاحبها موطن تقدير واحترام، لأنها تدل علىٰ مبلغ حرصه علىٰ التوثيق والتدوين.

والحكاية بتمامها كما في معجم البلدان:

«قال أبو الفضل طاهر المقدسي: سمعتُ أبا القاسم هبة الله بن عبد الوارث الشيرازي جولدتسيهر يقول: دخلتُ بغدادَ وسمعتُ ما قدرتُ عليه من المشايخ، ثم خرجتُ أريدُ الموصلَ فدخلتُ صريفين، فبتّ في مسجدٍ بها. فدخل أبو محمد الصريفيني وأمَّ النَّاس. فتقدّمتُ إليه، وقلتُ له: سَمِعتَ شيئاً من الحديث ؟ فقال: كان أبي يحملني إلىٰ أبي حفص الكناني وابنِ حبّابة وغيرهما، وعندي أجزاء. قلتُ: أخرِجْهَا حتىٰ أنظرَ فيها. فأخرجَ إليّ حُزمةً فيها كتاب عليّ بن الجعد بالتمام مع غيره من الأجزاء فقرأته عليه، ثم كتبت إلىٰ أهل بغداد فرحلوا إليه، وأحضره الكُبراء من أهل بغداد. فكلّ مَنْ سَمِعَهُ من الصّريفيني فالمنّة لأبي القاسم الشيرازي، فلقد كان من هذا الشأن بمكان»[1].

وعليّ بن الجعد هذا هو أبو الحسن الجوهريّ، الحافظ الثبت، آخر أصحاب شعبة، وابن أبي ذئب، وطائفة. تفرّد بهم. قال فيه ابن عديّ: لم أر في رواياته حديثاً منكراً إذا حدث عنه ثقة[2].

فها أنت ذا ـ يرحمك الله ـ ترىٰ أبا القاسم هبة الله الشيرازي صاحبَ فضلٍ يؤجر عليه لا أن يُستخفّ بصنيعه كما يفعل جولدتسيهر. وفات

---

(1) ياقوت الحموي: معجم البلدان 3: 404

(2) انظر ترجمته عند الذهبي: ميزان الاعتدال 3: 116، الخزرجي، صفي الدين: خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال 272.

جولدتسيهر أن من عادة أهل العلم كلما دخلوا إلىٰ بلد من البلدان كان أكبر همهم الاجتماع بعلمائه وشيوخه وسماع ما عندهم من فقه وحديث.

وقد أبعد جولدتسيهر النجعة عندما قال:

«.. وبعد فترة وجيزة انقلبت الرحلات العلمية بحثاً عن الغرائب إلىٰ لهوٍ محض. والغاية الوحيدة من تلك الرحلات الطوال الحصول علىٰ أحاديث دون فهمٍ لمحتواها..».

فلسنا ندري مراده باللهو المحض هنا. والذي لا يقبله العقل هو أن يشدّ المرء الرّحال إلىٰ أقصىٰ البلاد، ويعاني من لأواء السفر ونصبه ما يعاني ليلهو بجمع الحديث، وهذا لا ريبَ من شذوذ القول وغرائبه !!. وأمّا أن تكون الغاية (الوحيدة !!) من الرحلات الطويلة الحصول علىٰ أحاديث دون فهم لمضمونها فهذا، والله، هو الافتراء بعينه. وليته جاءنا بمثالٍ واحد يؤيّد دعواه.

(8)

يقول جولدتسيهر:

«وتوضّح الهجمات التي تحدثنا عنها في موطنٍ سابق، والتي قام بها المعتزلة ضد أهل الحديث، أنّ استعمال الرحلة بشكل خاطئ كان في أوجِهِ حقيقةً في القرن الثالث. ولم يتردّد الفقهاء الورعون في إثارة الانتباه إلىٰ تلك الحماقات التي ارتكبها الرواة الماكرون وتلقّاها بعض الجهلةِ».

يرىٰ جولدتسيهر هنا أنّ سوء استعمال الرحلة بلغ أوجه في القرن الثالث، ثم يعود في الفقرة اللاحقة فيقرّر أنّ هذا الشرُّ بلغَ أقصاه في القرنِ الخامس. وهذا من بعض اضطرابه. والسبب في ذلك حسب رأينا أنّ جولدتسيهر كان يريد أن يُرجِع فسادَ الرّحلةِ إلىٰ زَمَنٍ مُبَكِّرٍ فلم يقف علىٰ أدلّةٍ أو شَواهِدَ تؤيّد

مزاعِمَه، واكتفىٰ بالإشارة إلىٰ هجوم المعتزلة علىٰ الحديثِ وأهلهِ محيلاً علىٰ الفصل الرابع من كتابه حيث أورد هنالك بعض الأشعار التي قيلت في ذمّ الرواية وليست في ذم الرّحلة، وهو بهذا يوهمنا بأنّ الموضع المشار إليه يتضمّن أدلّةً علىٰ سوء استعمال الرحلة، وليس الأمر كذلك. وقد رددنا عليه في ذلك الموضع بشكل مستفيض.

والقرن الثّالث من أزهىٰ قرون الحديث، بل هو العصر الذهبي للحديث. ويكفي أنّ جهابذة الحديثِ وأئمته عاشوا فيه، ومنهم: عبد الرزاق الصنعاني (ت 211 هـ)، مسدّد بن مسرهد (ت 228 هـ)، خليفة بن خياط (ت 230 هـ)، يحيىٰ بن معين (ت 233 هـ)، علي بن المديني (ت 234 هـ)، أبوبكر ابن أبي شيبة (ت 235 هـ)، إسحاق بن راهويه (ت 238 هـ)، حاتم الأصمّ (ت 240 هـ)، أحمد بن حنبل (ت 241 هـ)، أبو علي الخلال (ت 242 هـ)، الدّاروردي (ت 243 هـ)، الدارمي (ت 255 هـ)، البخاري (ت 256 هـ)، مسلم بن الحجّاج (ت 261 هـ)، ابن ماجه (ت 273 هـ)، أبو داود (ت 275هـ ابن قتيبة (ت 276 هـ)، الترمذي (ت 280 هـ)، أبو زرعة (ت 281 هـ)، البغوي (ت 286 هـ)، البزّار (ت 292 هـ).

وقرنٌ يَعجّ بِأمثال هؤلاء وغيرهم لا يؤول غيه حال الرحلة إلىٰ فساد.

(9)

يقول جولدتسيهر:

«وقد بلغَ هذا الشرُّ أقصاه في القرنِ الخامس. وقد نبّه عالمان مسلمان مبَرِّزان من علماء هذا القرن إلىٰ هذا البلاء، فقدّموا بذلك نوعاً من الوعي داخل أوساط جمع الحديث في تلك الأيام. أحدهم أبوبكر

أحمد المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463 هـ).... ونجد هذا الموقف أكثر وضوحاً عند الغزالي (ت 505 هـ)، وهو معاصرٌ للخطيب البغدادي، وأصغر منه سنّاً».

ولنا هنا علىٰ قوله تعليقان:

الأول: قوله إنّ شرَّ الرِّحلةِ بلغ أقصاه في القرن الخامس الهجري غير صحيح. ويكفي أن نقول، قبل أن نردّ علىٰ ما ساقه من دليل علىٰ ذلك، إنّ القرنَ الخامس لم يكن يخلو من أئمة الحديث الأعلام من طبقة: البرقاني (ت 425 هـ)، وأبي ذرّ الهروي (ت 434 هـ)، وابن حزم (ت 456 هـ)، والبيهقي (ت 458 هـ)، وابن عبد البر (ت463 هـ)، والباجي (ت 474 هـ)، وابن ماكولا (ت 475 هـ)، وابن المظفّر السمعاني (ت 489 هـ)، وأبي عليّ الجياني (ت 498 هـ).

الثاني: الدليلان اللذان ساقهما لإثبات صحةِ دعواه متهافتان. فأمّا الدليلُ الأوّل فهو كلام للخطيب البغدادي، وهو لا يُشْعِرُ ألبتة بهذا الشر المستطير. وغاية ما فيه أنّ بعض المنتسبين إلىٰ علوم الرواية في زمانه كانوا يفعلون ذلك، ونعته إياهم بأنهم (طائفة) يشير إلىٰ أنهم قِلةٌ قليلة من النَّاس. والطائفة تقع في العربية علىٰ الواحد فما فوق. والعلماء المسلمون كانوا يتصدّون للردّ علىٰ كلّ فعلٍ شاذٍّ يظهر، أو قولٍ منكر يعلو ولو كان فاعِلُه واحِداً أو اثنين. إذ لا عبرةَ بالعدَدِ، ولكنّ العِبْرَةَ بطبيعةِ الفعلِ ونوعِ شذوذه. يقول الخطيب في مقدّمة كتابه (الكفاية):

«وقد استفرغت طائفةٌ من أهل زماننا وُسْعَهَا في كَتْبِ الأحاديثِ والمثابرةِ علىٰ جمعها، من غير أن يسلُكوا مسلكَ المتقدمين، وينظروا نظر السلف الماضين في حالِ الراوي والمرويّ، وتمييز سبيل المرذول والمرضيّ.. بل قنعوا من الحديثِ

باسمه.. فهم أغمار وحملة أسفار. قد تحمّلوا المشاق الشديدة، وسافروا إلىٰ البلدان البعيدة، وهان عليهم الدأب والكلال، واستوطؤوا مركب الحل والارتحال، وبذلوا الأنفس والأموال، وركبوا المخاوف والأهوال.. يحملون عمن لا تثبت عدالته، ويأخذون ممن لا تجوز إمامته، ويحتجون بمن لا يحسن قراءة صحيفته، ولا يقوم بشيءٍ من شرائط الرواية..»[1].

وأمّا الدليل الثاني فهو كلام للإمام الغزالي ينقله مبتوراً بحيثُ يوظفه لما يؤيّد مزاعمه، فيسوق لنا القول الآتي للغزالي:

«ومن أصناف المغترّين فرقة أخرة استغرقوا أوقاتهم في علم الحديث، أعني في سماعه وجمع الروايات الكثيرة منه، وطلب الأسانيد الغريبة العالية. فهمّة أحدهم أن يدور في البلاد، ويرىٰ الشيوخ ليقول: أنا أروي عن فلان، ولقد رأيت فلاناً، ومعي من الإسناد ما ليس مع غيري. إنهم كحملة الأسفار لا يصرفون العناية إلىٰ فهم معاني السنة. فعلمهم قاصر، وليس معهم إلّا النقل، ويظنون أنّ ذلك يكفيهم...»

ثم يستطرد جولدتسيهر بعد هذا فيقول: «ويقود هذا إلىٰ كثير من الحالات والوقائع السخيفة في نشاطات أولئك الذين يزعمون أنهم يوجّهون جامعي (رواة) الحديث»، ثم يتخطىٰ أسطراً من كلام الغزالي، وينقل لنا تتمة كلامه الآتي:

«.. فترىٰ الصبيَّ يحضر في مجلس الشيخ والحديث يقرأ، والشيخ ينام والصبيّ يلعب، ثم يُكتب اسم الصبي في السماع، فإذا كَبُرَ تصدّىٰ لِيُسمَعَ منه. والبالغ الذي يحضر ربما يغفل، ولا يسمع ولا يُصغي ولا يضبط وربما يشتغل بحديثٍ أو نَسْخٍ... ولو جاز أن يُكتبَ سماعُ

(1) البغدادي، الخطيب: الكفاية ص 3

الصبيّ والغافلِ والنّائمِ والذي ينسخ لجاز أن يُكتبَ سَماعُ المجنونِ والصبيِّ في المهد..»[1].

وكلامُ الغزالي الذي ينقله جولدتسيهر لتأييد دعواه بفساد الرحلة في طلب الحديث لا ينفع للاستشهاد لأسباب:

1- كلام الغزاليّ ـ رحمه الله ـ هو في ذمّ مَن اشتغلوا بالسّماعِ بغير شرْطِهِ، وهو ما صرّح به الغزاليّ نفسُه، وهو ليس في ذمّ الرحلة كما قد يُتَوَهَمُ. ولكنّ جولدتسيهر حذفه من النصّ حتىٰ يبهمَ علىٰ القارئ.

يقول الغزالي في الموضع ذاته مبيّناً وجوه غرور أولئك:

«ومنها ـ أيّ أوجه الغرور ـ وهو الذي أكبّ عليه أهل الزمان، أنهم أيضاً لا يقيمون بشرط السماع، فإنّ السّماع بمجرّده فإن لم تكن له فائدة ولكنه مهمٌّ في نفسه للوصول إلىٰ إثباتِ الحديث، إذ التفهم بعد الإثبات، والعمل بعد التفهم. فالأول السماع، ثم التفهم، ثم الحفظ، ثم العمل، ثم النشر. وهؤلاء اقتصروا من الجملة علىٰ السماع، ثم تركوا حقيقة السماع، فترىٰ الصبيَّ يحضر في مجلس الشيخ..».

2- السّماع طريقة من طرق التّلقي المعروفة، والرّحلةُ وسيلةٌ من الوسائل التي يتحقّق بها السّماع، أيّ أنّ السماعَ يكون بالرّحلة وبغيرها. فإذا اكتفىٰ طالب العلم بما عند أشياخ بلده لم تدعه الحاجةُ إلىٰ الرِّحلةِ للسماع من غيرهم في البلدانِ الأخرىٰ. وإذا تبيّن ذلك عرفنا معنىٰ المرادَ من كلامِ الغزالي، وهو أنه إنما انتقد السّماع الذي خلا من شرطه وهو التّثبّت وعدم الغفلة.

3- تحمّلُ الصبيّ بالسّماعِ مسألة استفاض في بيانها علماء الحديث في زمن الغزالي وقبله. واختلفوا في العمر الذي يتحمّلُ فيه الصبيّ، فذهب

---

(1) الغزالي، أبو حامد: الإحياء 3: 397 - 398

بعضهم إلىٰ جعل سنّ البلوغ حدّاً في بدء التحمّل والأداء، وذهب آخرون إلىٰ جواز تحمّل الصغير قبل البلوغ، واشترطوا الأداء بعده. وساق كلّ فريقٍ علىٰ دعواه حججاً وأدلّة ليس هذا المكان مناسباً لبسطها. ولكن الرأيّ الراجحَ في نظر كثير من أئمة الحديث هو جواز سماع الصّغير. يقول القاضي عياض:

«ولعلّهم إنما رأوا هذا السنّ (وهي الرابعة والخامسة) أقلّ ما يحصل به الضّبْطُ، وَعَقْلُ ما يُسْمَعُ وحفظُهُ، وإلا فمرجوع ذلك للعادة. وربّ بليدِ الطّبْعِ غبيِّ الفِطْرَةِ لا يضبط شيئاً فوق هذا السنّ، ونبيلِ الجِبِلّةِ ذكيِّ القريحةِ يعقلُ دون هذا السنّ»[1].

ولا ريبَ أنّ التبكير في التّلقي أدْعَىٰ للحفظ، وهو ما يثبته العلم في زماننا، ويؤكّده الواقع. ومن يتأمل في كلام الغزالي يرىٰ أنه لا يعيب علىٰ الصغير السماع، ولكنه يعيب علىٰ الشيخ المتهاون في عملية الإسماع حيث يغفو والصبيان يلعبون ثم يجيز سماعهم. وفضلاً عن كلّ ما ذُكِرَ فإنّ حشر مسألة سماع الصبي الصغير في موضوع ذمّ الرحلة من نوعٌ من الخلطِ، وذلك من عجائب جولدتسيهر وغرائبه التي ألفناها منه.

(10)

يقول جولدتسيهر:

«وعندما نَضَعُ نُصْبَ أعيُنِنَا التُّهَمَ المُوجّهةَ إلىٰ علماءَ أفاضلٍ في شكل انتقادات في هذا المجال نستطيع بالخبرة أن نستنتج الحيل الممكنة التي يمارسها الرواة. وينعكس هذا في حكم ابن الجوزي علىٰ رِحلاتِ عبد

---

(1) القاضي عياض: الإلماع ص 64

الكريم السمعاني المروزي (ت 563 هـ) صاحبِ كتابِ (الأنساب)، حيث يروون أنّ هذا العالِمَ: «كان مكثراً من سماع الحديث، وسافر في طلبه، وسمع منه ما لم يسمعه غيره، ورحل إلىٰ ما وراء النهر وخراسان دفعات. ودخل إلىٰ بلد الجبل وأصفهان والعراق والموصل والجزيرة والشام، وغير ذلك من البلاد... وقد جمع مشيخته فزادت عدّتهم علىٰ أربعة الآف». ويستطرد المؤرِّخُ الذي ساق هذا الكلام قائلاً: إنّ ابن الجوزي (ت 597 هـ) الذي ألّف في الموضوعات والوضّاعين يقول عن هذا العالِمِ إنه كان يأخذ الشيخَ ببغداد ويعبر به إلىٰ فوق نهر عيسىٰ، فيقول حدثني فلانٌ من وراء النهر. ويعلّق ابن الأثير علىٰ كلامِ ابن الجوزيّ بقوله: «وهذا باردٌ جداً، فإنّ الرّجلَ سافر إلىٰ ما وراء النهر حقاً، وسمع في عامّة بلاده من عامّة شيوخه، فأيّ حاجةٍ به إلىٰ هذا التدليس. وإنما ذنبه عند ابن الجوزي أنه شافعيّ، وابن الجوزي لم يبقِ علىٰ أحدٍ إلّا مُكسري الحنابلة «ومهما كان الذي نظنّه في اتّهام ابن الجوزي، فإنه مؤشّر واضح علىٰ أنّ رحلات الطلب قد اعتراها الكثير من التحايل والكذب ماديّاً وشكليّاً».

هذه القصّة التي ساقها لإثبات ما لَحِقَ بالرّحلةِ في طلب الحديثِ من فساد قد بيّن فسادها ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ). وقد نقل جولدتسيهر كلامه برمته في بيان تهافت هذه القصّة التي ردّها ابن الأثير بسبب التعصّب المذهبي بين الحنابلة والشافعيّةِ. غير أنّ جولدتسيهر، علىٰ الرَّغم من أنه يبدو هو نفسه لم يستسغ هذه القصة، إلّا أنه عدّها مؤشّراً واضحاً علىٰ ما اعترىٰ رحلات الطلب من تحايلٍ وكذبٍ. ونزيد علىٰ ما قاله ابن الأثير في دفع كلام ابن الجوزي، فنقول:

- ابن الجوزي عالم فاضل من أجلّة علماء الحديث غير أنه يُصنّفُ في عداد

المتشددين. وكلامه في السمعاني غير مقبول. وأقلّ ما يُقال فيه إنه من كلام المعاصرين في بعضهم البعض، والمعاصرة حرمان.

- السمعاني، هو عبد الكريم بن محمد بن منصور بن عبد الجبّار. أحد الأئمة المشاهير. له ترجمة طويلة في كتاب (طبقات الشافعيّة) الكبرىٰ للسبكي مقتبسة من تذكرة الحفّاظ للذهبي، جاء فيها:

«تاج الإسلام، مُحدّث المشرق، وصاحب التّصانيف المفيدة المُتْقَنةِ، والرياسةِ والسؤددِ والأصالة. قال محمود الخوارزمي: «بيته أرفع بيت في بلاد الإسلام، وأعظمه وأقدمه في العلوم الشرعيّةِ والأمور الدينيّةِ. وأسلاف هذا البيت وأخلافه قدوةُ العلماء وأسوة الفُضلاء. الإمامة مدفوعة إليهم والرياسة موقوفة عليهم، تقدّموا علىٰ أئمة زمانهم في الآفاق بالاستحقاق، وترأسوا عليهم بالفضل والفقه»... وعُني بالحديثِ والسماع، واتّسعت رحلته فعمّت بلاد خراسان، وأصبهان، وما وراء النهر، والعراق، والحجاز، والشام، وطبرستان، وزار بيت المقدس وهو في أيدي النصارىٰ.. قال ابن النجّار: «سمعت مَن يذكر أنّ عدد شيوخه سبعة الآف شيخ، وهذا شيء لم يبلغه أحدٌ. سمع منه جماعة من أشياخه وأقرانه. روىٰ عنه الحافظ الأكبر أبو القاسم بن عساكر، وابنه القاسم بن عساكر... ذكره صاحبه ورفيقه الحافظ الكبير أبو القاسم بن عساكر وأثنىٰ عليه، وقال: هو الآن شيخ خراسان غير مدافع عن صدقٍ، ومعرفةٍ، وكثرةِ سماعٍ للإجزاء، وكتُبٍ مصنّفةٍ»[1]

وفضلاً عن ذلك لم يُذْكَر السّمعاني في طبقات المدلسين، ولا رُمِيَ بذلك.

---

(1) السبكي: طبقات الشافعية الكبرىٰ 4: 259 - 260

ويكفي أنّ الإمام الذهبي مع ما عُرِف عنه من تشدّد في الجرح والتعـديل وثّقـه فيقال فيه: «كان ثقةً حافظاً حُجّةً، واسعَ الرّحلـةِ عَـدْلاً دَيّـناً، جميـلَ الـسّيرةِ، حسنَ الصُّحبةِ، كثـيرَ المحفوظِ»[1].

وإذا تبيّن هذا ظهر لنا مبلغُ تهافتِ كلامِ جولدتسيهر.

---

(1) الذهبي: تذكرة الحفاظ 4: 1318

جولدتسيهر وتدوين الحديث

(1)

إنصاف مشوب بخلل:

خَصّصَ جولدتسيهر الفصلَ السابع من الجزء الثاني من كتابه (**دراسات محمدية**) لمسألة تدوين الحديث. وقد دافع عن فكرة التدوين المبكّر للحديث فكان بذلك مُنصفاً. ويرجع الفضل في ذلك إلىٰ مستشرقٍ آخر سبقه في مناقشة الموضوع وهو شبرنجر Sprenger الذي كان لدراساته الفضل في تصحيح الوهم الذي سيطر علىٰ أكثر المستشرقين، حيث زعموا أنّ الحديث النبويّ لم يُدوّن في عهد الرسول الكريم، وما ظهر من مدوّنات بعد ذلك إنما هو من اختراع المسلمين أنفسهم.

ويرجع تصحيح هذا الخطأ إلىٰ كتاب (تقييد العلم) للخطيب البغدادي الذي اكتشفه شبرنجر سنة 1855، ثم أسّس علىٰ ما جاء فيه مقالته الشهيرة (أصول الكتابة وتطورها Origins and Progress of Writing).

يقول جولدتسيهر (2/ 194، 2/ 181):

«وقياساً بالتراث الديني اليهودي؛ أي: الشريعة الشفهية والشريعة المكتوبة، والفكرة التي تسود فيه عن تحريم كتابة الشريعة الشفهية، ظلَّ الاعتقاد سائداً ولأمدٍ طويل أنّ القرآن خُصَّ وحده بالتدوين في الأجيال المبكرة، وأن الحديث وُجِد علىٰ جانبه في صورة شفهية دون أن يفكّر أصحابُه في تدوينهِ. وهذا القياسُ الفاسدُ الذي تسبّب في

عدد من المفاهيم المخطئة قد اتّضح أنّه من خلال دراسة تمحيصيّة للحديث لا يمكن الدفاع عنه كليّاً».

تعوّد جولدتسيهر وأضرابُه أن يردَّ كلّ سلوكٍ عند المسلمين إلىٰ أصولٍ يهوديّةٍ، وهو هنا يزعم أنّ بعض المسلمين الذين ذهبوا إلىٰ منع تدوين كانوا متأثرين بالتراث اليهودي الذي يحرّم تدوين الشريعة الشفهيّة، مع إقراره بفساد هذا القياس. وهذا كلام فاسد من وجهين:

1- لم يبيّن لنا، ولو بشاهدٍ واحدٍ، من هؤلاء الذين منعوا تدوين السنة قياساً علىٰ تحريم تدوين الشريعة الشفهية عند اليهود.

2- إنّ قياس منع تدوين السنة علىٰ منع تدوين الشريعة الشفهية اليهودية قياسٌ فاسدٌ، وهو ما أقرّ به جولدتسيهر نفسه، وإن لم يبيّن وجه فساده. ووجه فساده أنّ المسلمين لا يسوون سنّة النَّبيّ ﷺ بشريعة اليهود الشفهية مطلقاً، ولم يرو ذلك عن أحدٍ منهم قطّ، لأنّ ما يُعرف بالشريعة الشفهية عند اليهود هي الشروح والتعاليم التي وضعها الربيّون علىٰ الأسفار الخمسة الأولىٰ الموجودة بكتاب العهد القديم وهي: سفر التكوين Genesis، والخروج Exodus، واللاويين Leviticus، والعدد Numbers، والتثنية Deuteronomy وقد عُرفت باسم المشناه Mishnah. والمشناه كما في التراث اليهودي نشأت في عهد موسىٰ عليه السلام سنة 1200 ق.م. وقد تتابع الأجيال منذ ذلك العهد علىٰ نقلها شفهياً حتىٰ بدأ جمعها وتدوينها في سنة 70 ق.م، وانتهىٰ في القرن الثالث.ثم وُضعت لها شروح تعرف باسم التلمود.

بينما أحاديث المصطفىٰ ﷺ هي أقواله وأفعاله وتقريراته وليست شروحاً لها كما هو الحال في المشناه التي هي أقوال وتعاليم مستقلة لأحبار اليهود أو الربيين.

ويـزعم جولدتـسيهر أنّ لهـذا المفهـوم المخطـيء، ويريـد تحـريم تـدوين الحديث، أنصاراً ومـدافعين عنـه مـن بـين المـسلمين أنفـسهم، ولهـم في ذلـك مصلحة دينيّة. فما هي هذه المصلحة الدينية في رأيـه. يقـول جولدتـسيهر (2 / 194، 2 / 182):

«ولترسيخ هذا المفهوم ساهمت مدارس الرأي القديمة بشكل كبـير في إعاقة تطوّر الفقه بالتقليل من شأن الشريعة المكتوبة بقدر ما يمكن».

يُفهم من كلامه هذا أنه مـن مـصلحة أهـل الـرأي التـشكيك في تـدوين الحديث لانصرافهم عن الاحتجاج به، ولذلك فإنهم هم مَنْ روّجَ أو ممـن روّج لفكرة تحريم كتابة الأحاديث، لأنه لـو صـح ثبـوت تـدوين الـسنة منـذ عهـد الرسول فإنهم يكونون ملزمين بها وإلا عُدوا مـن المعارضـين لهـا، ولـذا فمـن مصلحتهم أن يشيع تحريم التدوين. وهذا تفسير سمجٌ وباردٌ !! ويدلّ عـلىٰ أنّ فهم جولدتسيهر لأصول التشريع عند أهـل الـرأي يتـسم بالـسطحيّة. فأهـل الرأي يحتجّون بالحـديث والـسنن، غـير أن لهـم قواعـد وأصـولاً للعمـل بهـا وشروطاً لقَبُولِهَا يختلف بعضها عمّا عند أهل الحديث. فقد يردّون حديثاً لعلـلٍ يرونها قادحةً فيه، وهو ما يُعبّر عنه الأصوليون بسلامة الحديث من المُعَـارِض، كتقديم إجماع أهل المدينة عليه عند الاختلاف، أو كان مـضمونه مخالفـاً لعمـل راويه. وهذا شيء مبسوط بتوسع في كتب أصول الفقه.

ولو كان افتراضه صحيحاً لوجدنا رواة أحاديث ذم الكتابة والنهي عنهـا من أهل الرأي، وذلك ما لا يستطيع إثباته.

(2)

ويقول:

«وفي هذه الدائرة اختُرِعت أيضاً قَصَصٌ كثيرة لدعمِ وجهةِ نظرهم، ومن أشهرها ذلك المشهد الذي وقع عند النَّبيّ ﷺ وهو علىٰ فراش الموت، حيث كان تصورهم واضحاً بما فيه الكفاية».

الظاهر أنه يريد بقوله «وفي هذه الدائرة» دائرة أهل الرأي. وأهل الرأي ـ كما يزعم جولدتسيهر ـ لهم موقف ضد تدوين الحديث، لأن الحديث نصّ يعوق القول بالرأي.

وقد بيّنا آنفاً فسادَ هذا الزعم.

فما هي تلك القصص الكثيرة التي اختُرِعت في دائرة أهل الرأي ؟

هما قصّتان لا غير ساقهما لإثباتِ زعمِه !!

والتعليق علىٰ القصّة الأولىٰ من وجهين:

الوجه الأول: القصّة التي يعنيها أحال عليها في الهامش رقم 3، مشيراً إلىٰ مصدرها وهو موطأ مالك (كتاب الفرائض، باب ما جاء في العمة). يقول جولدتسيهر في هذا الهامش: «في الموطأ خبر يستنكر تدوين الأحكام الشرعية، جاء فيه أنّ عمر بن الخطاب كان له كتابٌ فيه شيءٌ من الأحكام فمحاه وهو يقول «لو رَضِيَكَ اللهُ أقرّكَ». وهو بذلك يخاطبُ الكتابَ. وهنا تحريف ظاهر في النصّ. لأنّ الخطاب في الخبر للعمّة وليس للكتاب، وهو قوله: «لو رَضِيَكِ اللهُ أقرّكِ» بكسرِ الكاف في المرّتين لا بفتحها كما فعل جولدتسيهر، أي أقرّكِ الله وارِثَةً. وهو ما جاء صراحةً في خبر الموطأ المشار إليه والمتعلّق بميراث العمّة حيث ورد فيه نصّاً:

«حَدَّثَنِي يَحْيَىٰ عَنْ مَالِك عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ حَنْظَلَةَ الزُّرَقِيِّ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ عَنْ مَوْلًىٰ لِقُرَيْشٍ كَانَ قَدِيمًا يُقَالُ لَهُ ابْنُ مِرْسَىٰ أَنَّهُ قَالَ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَلَمَّا صَلَّىٰ الظُّهْرَ قَالَ يَا يَرْفَا هَلُمَّ ذَلِكَ الْكِتَابَ ـ لِكِتَابٍ كَتَبَهُ فِي شَأْنِ الْعَمَّةِ ـ فَنَسْأَلَ عَنْهَا وَنَسْتَخْبِرَ عَنْهَا فَأَتَاهُ بِهِ يَرْفَا فَدَعَا بِتَوْرٍ أَوْ قَدَحٍ فِيهِ مَاءٌ فَمَحَا ذَلِكَ الْكِتَابَ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: لَوْ رَضِيَكِ اللهُ وَارِثَةً أَقَرَّكِ، لَوْ رَضِيَكِ اللهُ أَقَرَّكِ». ولا يمكن أن يكون ذلك من جولدتسيهر خطأً غير مقصود لأنه حرصَ في الهامش علىٰ أن يأتي بالعبارة موطن الإشكال بالعربية مكتوبةً بالأحرف اللاتينية هكذا: ' law radiyaka Allah aqarraka'.بفتح كاف رضيك وأقرّك.

الوجه الثاني: أن هذا الخبر لا ينفع للاحتجاج علىٰ منع التدوين كما يريد أن يوهمنا جولدتسيهر، وإنما غاية ما فيه أنّ عمر بن الخطاب كان يرىٰ في ميراثِ العمّةِ رأياً فدوّنه في صحيفةٍ، وهو اجتهادُ منه في توريثها. ولّما لم تسترح نفسه لهذا الاجتهاد أو الرأي لعدم وجود ما يؤيده محاه من الصحيفةِ تورّعاً مخافة القول علىٰ الله بغير علم. ولا صلة لهذا الخبر بمسألة إباحة التدوين أو تحريمه ألبتة كما هو بيّن.

وأمّا القصّةُ الثانية، فقد أحال للوقوف عليها علىٰ كتابه (الظاهرية). فإذا هي ما أخرجه الشيخان عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أنه قَالَ: «لَـمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ ﷺ وَجَعُهُ قَالَ: ائْتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لا تَضِلُّوا بَعْدَهُ. قَالَ عُمَرُ: إِنَّ النَّبِيِّ ﷺ غَلَبَهُ الْوَجَعُ وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللهِ حَسْبُنَا. فَاخْتَلَفُوا، وَكَثُرَ اللَّغَطُ. قَالَ: قُومُوا عَنِّي ولا يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ. فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللهِ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ كِتَابِهِ» (1).

---

(1) متفق عليه. أخرجه البخاري (كتاب العلم، باب كتابة العلم)، ومسلم (كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي به) من رواية ابن عباس.

فهذه القصّة أولاً صحيحةٌ وليست مخترعة كما يزعم. حتىٰ إن علماء الشيعة يروونها ولم يعترضوا عليها، فلا معنىٰ إذاً لقوله: «وفي هذه الدائرة اخترعت أيضاً قصص عديدة لدعم وجهة نظرهم، ومن أشهرها..». وهي ثانياً ليست دليلاً علىٰ منع التدوين، وإنما هي تحكي واقعة حدثت، فذهب عمر ﷺ وبعض الأصحاب اجتهاداً منهم إلىٰ أنّ رسول الله ﷺ ربما يكون اشتدّ عليه الوجع فلم يشأ أن يثقلوا عليه. ولابن حجر في شرحه للخبر كلام قيّم ننقله ها هنا مع طوله للفائدة:

«قَالَ الْقُرْطُبِيّ وَغَيْره: اِئْتُونِي أَمْر، وَكَانَ حَقّ الْـمَأْمُور أَنْ يُبَادِر للامْتِثَالِ، لَكِنْ ظَهَرَ لِعُمَر ﷺ عَنْهُ مَعَ طَائِفَة أَنَّهُ لَيْسَ عَلَىٰ الْوُجُوب، وَأَنَّهُ مِنْ بَاب الإِرْشَاد إِلَىٰ الأصلح فَكَرِهُوا أَنْ يُكَلِّفُوهُ مِنْ ذَلِكَ مَا يَشُقّ عَلَيْهِ فِي تِلْكَ الْحَالَة مَعَ اِسْتِحْضَارهمْ قَوْله تَعَالَىٰ: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾ وَقَوْله تَعَالَىٰ: ﴿ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾، وَلِهَذَا قَالَ عُمَر: حَسْبنَا كِتَاب الله. وَظَهَرَ لِطَائِفَةٍ أُخْرَىٰ أَنَّ الأَوْلَىٰ أَنْ يُكْتَبَ لِمَا فِيهِ مِنْ اِمْتِثَال أَمْره وَمَا يَتَضَمَّنهُ مِنْ زِيَادَة الإِيضَاح، وَدَلَّ أَمْرُه لَهُمَا بِالْقِيَامِ عَلَىٰ أَنَّ أَمْرَهُ الأَوَّل كَانَ عَلَىٰ الاخْتِيَار، وَلِهَذَا عَاشَ ﷺ بَعْد ذَلِكَ أَيَّامًا وَلَمْ يُعَاوِد أَمْرَهُمْ بِذَلِكَ، وَلَوْ كَانَ وَاجِبًا لَمْ يَتْرُكهُ لاخْتِلافِهِمْ لأنه لَمْ يَتْرُك التَّبْلِيغ لِمُخَالَفَةِ مَنْ خَالَفَ، وَقَدْ كَانَ الصَّحَابَة يُرَاجِعُونَهُ فِي بَعْض الأُمُور مَا لَمْ يَجْزِم بِالأَمْرِ، فَإِذَا عَزَمَ اِمْتَثَلُوا. وَسَيَأْتِي بَسْط ذَلِكَ فِي كِتَاب الاعْتِصَام إِنْ شَاءَ الله تَعَالَىٰ. وَقَدْ عُدَّ هَذَا مِنْ مُوَافَقَة عُمَر ﷺ. وَاخْتُلِفَ فِي الْمُرَاد بِالْكِتَابِ، فَقِيلَ: كَانَ أَرَادَ أَنْ يَكْتُب كِتَابًا يَنُصّ فِيهِ عَلَىٰ الأَحْكَام لِيَرْتَفِع الاخْتِلاف. وَقِيلَ: بَلْ أَرَادَ أَنْ يَنُصّ عَلَىٰ أَسَامِي الْخُلَفَاء بَعْده حَتَّىٰ لا يَقَع بَيْنهمْ الاخْتِلاف، قَالَهُ سُفْيَان بْن عُيَيْنَةَ. وَيُؤَيِّدهُ أَنَّهُ ﷺ قَالَ فِي أَوَائِل مَرَضه وَهُوَ عِنْد عَائِشَة: «اُدْعِي لِي أَبَاك وَأَخَاك حَتَّىٰ أَكْتُب كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَاف أَنْ يَتَمَنَّىٰ مُتَمَنٍّ وَيَقُول قَائِلٌ، وَيَأْبَىٰ الله وَالْـمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْر» أَخْرَجَهُ مُسْلِم. وَلِلْمُصَنِّفِ مَعْنَاهُ، وَمَعَ ذَلِكَ فَلَمْ

يَكْتُب. وَالأَوّل أَظْهَر لِقَوْلِ عُمَر: كِتَاب الله حَسْبنَا. أَيْ: كَافِينَا.. قَالَ الْخَطَّابِيُّ: إِنَّمَا ذَهَبَ عُمَر إِلَىٰ أَنَّهُ لَوْ نَصَّ بِمَا يُزِيل الخِلاف لَبَطَلَتْ فَضِيلَة الْعُلَمَاء وَعُدِمَ الاجْتِهَاد. وَتَعَقَّبَهُ اِبْن الجَوْزِيّ بِأَنَّهُ لَوْ نَصَّ عَلَىٰ شَيْء أَوْ أَشْيَاء لَمْ يَبْطُل الاجْتِهَاد لأَنَّ الحَوَادِث لا يُمْكِن حَصْرهَا. قَالَ: وَإِنَّمَا خَافَ عُمَر أَنْ يَكُون مَا يَكْتُبهُ فِي حَالَة غَلَبَة الْـمَرَض فَيَجِد بِذَلِكَ الْـمُنَافِقُونَ سَبِيلاً إِلَىٰ الطَّعْن فِي ذَلِكَ الْـمَكْتُوب، وَسَيَأْتِي مَا يُؤَيِّدهُ فِي أَوَاخِر الْـمَغَازِي.. وَفِي الحَدِيث دَلِيل عَلَىٰ جَوَاز كِتَابَة الْعِلْم، وَعَلَىٰ أَنَّ الاخْتِلاف قَدْ يَكُون سَبَبًا فِي حِرْمَان الخَيْر كَمَا وَقَعَ فِي قِصَّة الرَّجُلَيْنِ اللَّذَيْنِ تَخَاصَمَا فَرُفِعَ تَعْيِين لَيْلَة الْقَدْر بِسَبَبِ ذَلِكَ. وَفِيهِ وُقُوع الاجْتِهَاد بِحَضْرَةِ النَّبِيّ ﷺ فِيمَا لَمْ يُنْزَل عَلَيْهِ فِيهِ.»[1].

(3)

يزعم جولدتسيهر أنّ الأحاديثَ المروية في النهي عن الكتابة وذمّها وكذلك الأحاديث المرويّة في الأمر بها والحثّ عليها أحاديثٌ اخترعها الفريقان المتنافسان لتأييد مذهبيهما في مسألة تدوين الحديث.

يقول (2/ 198، 2/ 184):

«وفي هذا الموضوع مجموعتان من الآراء متناقضة. ولكي نبيّن ذلك لا بدّ لنا من الرجوع إلىٰ حقبٍ زمنية مبكّرة من هذا النزاع. وللفريقين آراؤهما الخاصّة، وقد سيقت في صور أحاديث نبوية، فيروي أحد الفريقين قول النَّبيّ: «لا تكتبوا عني شيئاً سوىٰ القرآن، ومن كتب شيئاً فليمحه» بينما يروي ابن جريج من الفريق الثاني حديثاً عن ابن عمر أنه سأل النَّبيّ ﷺ: «هل أقيّد العلم ؟» فوافقه

(1) ابن حجر: فتح الباري 1: 182 (كتابة العلم)

النَّبيّ ﷺ علىٰ ذلك. وعندما سُئِل عن معنىٰ تقييده أجاب بأنها الكتابة. وقد حدّث حمّاد بن سلمة أن جدّ عمرو بن شعيب سأل النَّبيّ ﷺ: «هل يكتب كلّ ما سمعه منه ؟ فأجاب النَّبيّ ﷺ: نعم. فقال: في الغضب والرضا ؟ قال: نعم. فإني لا أقول في الغضب والرضا إلَّا الحقَّ» ويقول أبو هريرة إنّ رجلاً من الأنصار جلس يسمع من النَّبيّ ﷺ الأحاديث، فلم يقدر علىٰ حفظها، فشكا ذلك إليه، فقال له النَّبيّ: «استعن علىٰ ذلك بيمينك». وباختراع هذه **الأحاديث حاول كلا الفريقين المتنافسين أن يُقدّم الحججَ علىٰ صحّةِ مذهبه دون أن يكشف أيٌّ منهم عن دوافعه».**

هذا كلام لا يصدر عن عارفٍ أو بصيرٍ بالأخبار وطرقِ روايتها، ومناسبات ورودها، وخاصّها وعامّها، وناسخها ومنسوخها، وأشكال تعارضها، ومتىٰ يمكن الجمع بينها.

والقائل هنا وقع في أغلاط أوقعته فيه جرأته المعتادة علىٰ إصدار الأحكام دون تروٍ.

وأوّلُ خطأ وقع فيه رميه أحاديث الفريقين بالوضع والاختراع. وهذا شيءٌ لا بدّ من إقامة الدليل عليه وذلك بالوقوف علىٰ كذابين في أسانيدها، وهذا ما دونه خرط القتاد.

والحديث **الأوّل** الذي ذكره من رواية أبي سعيد الخدريّ[1]، ونصّه:

«حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الأَزْدِيُّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ لا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ

---

(1) أخرجه مسلم (كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث)، والدارمي في سننه (المقدمة، باب من لم ير كتابة الحديث) وأحمد في مسنده (مسند أبي سعيد الخدري، رقم 10663)

كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ وَحَدِّثُوا عَنِّي ولا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ، قَالَ هَمَّامٌ أَحْسِبُهُ قَالَ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّارِ».

والحديث الثاني من رواية ابن المؤمل عن ابن جريج عن عطا عن عبد الله بن عمرو (وليس ابن عمر كما جاء عند جولدتسيهر !!) قال: «قلت: يا رسول الله أقيّدُ العِلْمَ ؟ قال: نعم. قلتُ: وما تقييدُه ؟ قال: الكتابُ»[1]. والسائل: وما تقييده؟ هو عطاء، والذي أجاب بقوله: «الكتاب»، هو عبد الله بن عمرو وليس رسول الله كما قد يوهم كلام جولدتسيهر. وقد جاء ذلك صراحةً في إحدىٰ روايات الخبر التي رواها ابن عبد البر، وفيها: «.. حدثنا عبد الله بن المؤمّل عن ابن جريج عن عطاء عن عبد الله بن عمرو: قلت: يا رسول الله أأقيّد العلمّ ؟ قال: قيّد العلم. قال عطاء: قلتُ: وما تقييد العلم ؟ قال (أي عبد الله بن عمرو): الكتاب»[2].

والحديث الثالث من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه (عبد الله بن عمرو) قال: قُلتُ: «يا رَسُولَ الله، أكتبُ ما أسمعُ منك ؟ قال: نعم. قلتُ: في الرِّضَا والغَضَبِ ؟ قال: نعم. قال: فإني لا أقولُ إلَّا حَقّاً»[3].

وأحاديث النهي عن الكتابةِ والإذنِ بها، فيها الصحيح والضعيف كما هو معروف عند أهل الحديث. والمتفق علىٰ صحته منها حديث أبي سعيد الخدري في النهي الذي أخرجه مسلم، وحديث أبي هريرة في الإذنِ بالكتابة الذي أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود[4]، وفيه أنّ رجلاً من أهل اليمن سأل

(1) انظر الرامهرمزي: المحدث الفاصل ص ، والخطيب البغدادي: تقييد العلم ص 68، وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 1: 88 . قال الهيثمي في مجمع الزوائد 1: 152:« رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وفيه عبد الله بن المؤمل، وثّقه ابن معين وابن حبان. وقال ابن سعد: ثقة، قليل الحديث. وقال الإمام أحمد: أحاديثه مناكير» .

(2) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 1: 88

(3) أخرجه البخاري (كتاب

(4) أخرجه البخاري (كتاب العلم، باب كتابة العلم) مسلم (كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها)، أبو داود (كتاب العلم، باب كتاب العلم)

رسول الله ﷺ أن يكتب له فأمر أصحابه بذلك قائلاً: «اكتبوا لأبي شاه».

يقول صاحب عون المعبود:

«(فَقَالَ اُكْتُبُوا لأَبِي شَاهٍ): هُوَ بِشِينٍ مُعْجَمَة وَهَاء بَعْد الْأَلِف فِي الْوَقْف وَالدَّرج وَلا يُقَال بِالتَّاءِ، قَالَهُ الْعَيْنِيّ. وَقَالَ الْحَافِظ فِي الْفَتْح. يُسْتَفَاد مِنْهُ أَنَّ النَّبِيّ صَلَّىٰ الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذِنَ فِي كِتَابَة الْحَدِيث عَنْهُ، وَهُوَ يُعَارِض حَدِيث أَبِي سَعِيد الْخُدْرِيّ أَنَّ رَسُول الله ﷺ قَالَ: «لا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا غَيْر الْقُرْآن» رَوَاهُ مُسْلِم. وَالْجَمْع بَيْنهمَا أَنَّ النَّهْي خَاصّ بِوَقْتِ نُزُول الْقُرْآن خَشْيَة اِلْتِبَاسه بِغَيْرِهِ وَالإِذْن فِي غَيْر ذَلِكَ أَوْ النَّهْيُ خَاصّ بِكِتَابَةِ غَيْر الْقُرْآن مَعَ الْقُرْآن فِي شَيْء وَاحِد، وَالإِذْن فِي تَفْرِيقهَا، أَوْ النَّهْي مُتَقَدِّم وَالْإِذْن نَاسِخ لَهُ عِنْد الأَمْن مِنْ الالْتِبَاس، وَهُوَ أَقْرَبهَا. مَعَ أَنَّهُ لا يُنَافِيهَا. وَقِيلَ النَّهْي خَاصّ بِمَنْ خُشِيَ مِنْهُ الاتِّكَال عَلَىٰ الْكِتَابَة دُون الْحِفْظ، وَالإِذْن لِمَنْ أُمِنَ مِنْهُ ذَلِكَ. وَمِنْهُمْ مَنْ أَعَلَّ حَدِيثَ أَبِي سَعِيد وَقَالَ: الصَّوَاب وَقْفه عَلَىٰ أَبِي سَعِيد، قَالَهُ الْبُخَارِيّ وَغَيْره اِنْتَهَىٰ. قَالَ الْمِزِّيّ فِي الأَطْرَاف: حَدِيث مُؤَمَّل بْن الْفَضْل لَيْسَ فِي الرِّوَايَة، وَكَذَلِكَ حَدِيث عَلِيّ بْن سَهْل وَهُمَا فِي رِوَايَة أَبِي الْحَسَن بْن الْعَبْد وَغَيْره، وَلَمْ يَذْكُرهُ أَبُو الْقَاسِم»[1].

يقول النووي في شرح مسلم:

«قَوْله ﷺ: (لا تَكْتُبُوا عَنِّي غَيْر الْقُرْآن، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآن فَلْيَمْحُهُ) قَالَ الْقَاضِي: كَانَ بَيْن السَّلَف مِنْ الصَّحَابَة وَالتَّابِعِينَ اِخْتِلافٌ كَثِيرٌ فِي كِتَابَة الْعِلْم، فَكَرِهَهَا كَثِيرُونَ مِنْهُمْ، وَأَجَازَهَا أَكْثَرهمْ، ثُمَّ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَىٰ جَوَازهَا، وَزَالَ ذَلِكَ الْخِلاف. وَاخْتَلَفُوا فِي الْمُرَاد بِهَذَا الْحَدِيث الْوَارِد فِي النَّهْي، فَقِيلَ: هُوَ فِي حَقّ مَنْ يُوثَقُ بِحِفْظِهِ، وَيُخَاف اِتِّكَاله عَلَىٰ الْكِتَابَة إِذَا كَتَبَ. وَتُحْمَل الأَحَادِيث الْوَارِدَة بِالإِبَاحَةِ عَلَىٰ مَنْ لا يُوثَقُ بِحِفْظِهِ كَحَدِيثِ: «اُكْتُبُوا لأَبِي شَاه» وَحَدِيثِ صَحِيفَة

(1) المنذري: عون المعبود شرح سنن أبي داود 8:144 (كتاب العلم، باب في كتاب العلم)

عَلِيّ ﷺ عَنْهُ، وَحَدِيثِ كِتَاب عَمْرو بْن حَزْم الَّذِي فِيهِ الْفَرَائِض وَالسُّنَن وَالدِّيَات. وَحَدِيثِ كِتَاب الصَّدَقَة وَنُصُب الزَّكَاة الَّذِي بَعَثَ بِهِ أَبُو بَكْر رَضِيَ الله عَنْهُ أَنَسًا ﷺ عَنْهُ حِين وَجَّهَهُ إِلَىٰ الْبَحْرَيْنِ، وَحَدِيث أَبِي هُرَيْرَة أَنَّ ابْن عَمْرو بْـن العَـاصِ كَـانَ يَكْتُب وَلا أَكْتُب، وَغَيْر ذَلِكَ مِنْ الأَحَادِيث. وَقِيلَ: إِنَّ حَدِيثَ النَّهْي مَنْسُوخ بِهَذِهِ الأَحَادِيث، وَكَانَ النَّهْي حِين خِيفَ اِخْتِلاطُهُ بِالْقُرْآنِ فَلَمَّا أَمِنَ ذَلِكَ أَذِنَ فِي الْكِتَابَة، وَقِيلَ: إِنَّمَا نَهَىٰ عَنْ كِتَابَة الْحَدِيث مَعَ الْقُرْآن فِي صَحِيفَة وَاحِدَة، لِئَلا يَخْتَلِط فَيَشْتَبِه عَلَىٰ الْقَارِئ فِي صَحِيفَة وَاحِدَة»[1].

(4)

تشهد النصوص الشرعية علىٰ أنّ الكتابة هي الأصل ومنع الكتابة عارض. ثم عاد الفرع إلىٰ الأصل بانقطاع العارض فاستمرّ القول بالكتابة مذ ذاك إلىٰ يـوم النَّاس هذا. وأكثـر البـاحثين في موضـوع التـدوين، مـن مستـشرقين وغـيرهم، يصورون المسألة وكأنها خصومة بين القائلين بالتدوين والمانعين منـه، فينعتـونهم بأنصار التدوين وأعداء التدوين. فليس كلّ مـن دعـا إلىٰ شيءٍ، لمـصلحةٍ يراهـا، نصيراً، ولا كلّ من توقف عن ذلك، لمصلحةٍ أيضاً يراها، عدوّاً.

وتوالي اكتشاف الصحف المدوّنة في عصر البعثةِ وبعدها برهن علىٰ حقيقة التدوين المبكّر للسنة. والذي أوقع النَّاس في وهم عدم التدوين الوقـوف عـلىٰ الروايـات المعارضـة للتـدوين، وهـي إمّـا أحاديـث صـحيحة أو ضـعيفة. والصحيح منها نـادر لا يقـاس عليـه فـضلاً عـن اخـتلاف علـماء الحـديث في صحتها من حيث رفعها إلىٰ الرسول ﷺ أو وقفها علىٰ الصحابي كما في حـديث أبي سعيد الخدري الذي مرّ ذكره.

---

(1) النووي: شرح صحيح مسلم 9: 389 (كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحـديث وحكـم كتابة العلم)

وقد عَلِمنا أنّ تلك الصّحف التي كان يُدوّن فيها بعض الصحابةِ الأحاديث النبوية التي يسمعونها من الرسول الكريم ﷺ ورد ذكرها في كتب السنن، فقد رویٰ مسلم في صحيحه أنّ جابراً بن عبد الله كانت له صحيفة. وقد سبق أن تحدثنا باستفاضة عن الصحف المدوّنة زمن البعثة عند ردودنا علىٰ ما جاء في كلام جولدتسيهر في الفصل الأول من كتابه. ونزيد علىٰ ذلك فنقول:

وباكتشاف تلك الصحف المدوّنة ينتهي الجدل فيكون من رأىٰ لا كمن سمع. وكلّ ما يأتي بعد ذلك لا يعدو كونه ضرباً من لغو الكلام وفضوله.

ولعلّ صحيفة همّام بن منبّه (ت 131 هـ) من أقدم الصحف الحديثيّة التي تمّ اكتشافها في العصر الحديث[1]. وهي صحيفةٌ أخرج أحاديثها الإمام أحمد في مسنده، ورواها فيه جميعها، وأخرج الإمام البخاري عدداً من أحاديثها في أبوابٍ متفرقةٍ من صحيحه، وتتضمّن صحيفة همام 138 حديثاً. ويقول الدكتور محمد حميد الله محقّق الصحيفة: «وعلىٰ هذا تكون هذه الصحيفة قد دُوّنت في أواسط القرن الأول للهجرة لأن أبا هريرة توفي سنة 58 هـ». وما زال الباحثون يكتشفون صحفاً ونُسَخاً حديثية كُتِبَت في أول القرن الثاني للهجرة كنسخة سهيل بن أبي صالح، ونسخة عبيد الله بن عمر اللتين قام بتحقيقهما الدكتور محمد مصطفىٰ الأعظمي[2].

---

(1) نشرت بتحقيق الأستاذ محمد حميد الله بمجلة الدراسات الإسلامية، مجلد 20، العدد 1، مارس 1985، تحت عنوان (أقدم آثار تدوين الحديث كتابةً).

(2) قام الأستاذ الأعظمي بتحقيقهما ونشرهما في آخر رسالته للدكتوراه المقدمة لجامعة كيمبريدج سنة 1966 تحت عنوان:

«Studies In Early Hadith Literature , American Trust Publication, Indiana.USA

(6)

يقول جولدتسيهر:

«والنزاع النظري فيما إذا كان الحديث يمكن نقله بالحفظ فقط أم بالكتابة، وهو نزاعٌ لم يكن له تأثير في الجانب العملي، استمر حتىٰ بعد توافر كتُبِ الحديث الممحّصة نقدياً... وبالأسلوب نفسِهِ ظلّ الشيوخ والمجاورون لجامع الأزهر يستعملون مخطوطاتهم الصفراء في الدرس والمحاضرات حتىٰ بعد قيام مطبعة بولاق الحكومية ومطبعات أخرىٰ في البلاد الإسلاميّةِ بطباعة كتبٍ مهمّة في الدّراساتِ الإسلاميّةِ».

يُخلط جولدتسيهر هنا، إذ لا فرق، من جهة الكتابة، بين من يرجع إلىٰ أثرٍ مخطوطٍ، ومَن يرجع إلىٰ الأثرِ نفسهِ مطبوعاً، لأنّ كليهما يرجع إلىٰ مُدَوّنٍ. وربما صحّ قوله إذا كانت المقابلة بين من يقرأ في كتابٍ، مخطوطاً أو مطبوعاً، وبين من يحدّث من ذاكرته. فشيوخ الأزهر الذين يشير إليهم، لو صحّ قولُه، كانوا يرجعون إلىٰ مخطوطاتهم لأن المطبوعات وقتئذ لم تنتشر بعد بشكلٍ يمكّن كلّ قارئٍ من الانتفاع بها لندرتها أو لغلاء ثمنها. فلا معنىٰ إذاً لكلامه هنا، اللهمَ إلّا حشو الكلام !!.

جولدتسيهر وكتب الحديث

(1)

خصّص جولدتسيهر الفصلَ الثّامنَ من كتابه (دراسات محمدية) للحديثِ عن مصنّفاتِ الحديث. ويقول في مطلع كتابه:

«علىٰ الرّغم من المكانة الظاهرة التي تشغَلُها بواعث الحياة الدينية في الأمة الإسلامية «فإنّ العناصر الدينية ليست هي التي تحدد مجال الأدب في الطور الأوّل لنشأة الدولة الإسلامية. وبصرف النظر عن القرآن، لا نجد في مطلع التاريخ الأدبي أثراً لتراثٍ دينيّ، بل هناك تراث دنيويّ. ولم تظهر بواكير التراث الديني (أي المصنفات الدينية) إلّا في القرن الثاني الهجري فقط».

قولُه إنّ العناصر الدينية ليست هي التي تحدد مجال الأدب في الطور الأوّل لنشأة الدولة الإسلامية، عدا القرآن، لأنه لم يكن هناك أثر لتراث ديني بل هناك تراث دنيوي، وأنّ المصنفات الدينية لم تظهر إلّا في القرن الثاني الهجري، كلامٌ فيه نظر:

1- إنّ التحقيق التاريخي في هذا الموضوع يشهد بأنّ بواكير التأليف الإسلامي كان في المسائل الدينية، وهي تلك المصنفات التي عالجت موضوعات العقيدة والأحكام الشرعية، والتفسير، والتاريخ والسيرة، والزهد والرقائق. حتىٰ المصنفات التي كُتبت في اللغة أريد بها خدمة الدين. وهذا معناه أن الكتابة الدينية سبقت الكتابة الدنيوية خلافاً لما زعم جولدتسيهر.

2- إنّ تأخّرَ التأليف في الأمور الدينية حتىٰ القرن الثاني للهجرة ينسحبُ أيضاً علىٰ التأليف في المسائل الدنيوية. والناظر في كتاب الفهرست للنديم يرىٰ هذه الحقيقة واضحة، بل ربما تجاوز ذلك إلىٰ أن التأليف في المسائل الدنيوية تأخّر عن التأليف في المسائل الدينية.

3- إن مقصوده من التأليف في الأمور الدنيوية ليس واضحاً بشكلٍ كافٍ. ولسنا قادرين علىٰ أن نجزم بمراده إلَّا تخميناً. فإذا كان يريد بالمؤلفات في أمور الدنيا المؤلفات التي تتعلّق بأمور السياسة والحكم فقد جانبه الصواب، لأن كلّ تلك المصنفات لم تظهر إلَّا في القرن الثاني فضلاً عن أنها تندرج في المصنفات الدينية التي تحمل عناوين مثل: السياسة الشرعية، أو الأحكام السلطانية. وإن كان مقصوده بها ما يتصل بالشعر فإن الشعر تناقلته العرب روايةً وحفظاً، ولم يعرف التدوينَ إلَّا متأخراً بعد التصنيف في المسائل الدينية. وإن كان يريد كتبَ الطب والفراسة وعلوم الفلك فهذه جميعها متأخرة أيضاً، حتىٰ ما كان منها منقولاً بالترجمة عن لغاتٍ أخرىٰ.

4- لقد بدأت بواكير التأليف في السيرة والمغازي في العقد الأخير من القرن الأوّل، وهي وإن كانت مؤلفات في التاريخ إلَّا أنها تصنّف في عداد التأريخ الديني لأنها تُعنىٰ بسيرة النَّبيّ ﷺ والمغازي والفتوحات وما يتّصل بها أحياناً من أحكام شرعيّة تتعلّق بالجهاد وقواعد الحرب. وقد ذكر المؤرّخون أنّ ابن عبّاس كان تلاميذه يدوّنون علمه، وقد ظلّت تلك المدوّنات تتداول بينهم، ومنهم تلميذه كُرَيب ابن أبي مسلم أبو رِشْدين مولاه الذي كان يحتفظ بحمل بعيرٍ من كتب ابن عباس وأقواله كما يحكي ذلك ابن سعد في طبقاته وغيرُه. يقول موسىٰ بن عقبة:

«وضع عندنا كُريب حِمْلَ بعيرٍ أو عِدْلَ بعيرٍ من كُتُبِ ابنِ عبّاس، فكان

عليٌّ بنُ عبد الله بن عباس إذا أراد الكتابَ كتَبَ إليه: ابعث إليّ بصحيفة كذا وكذا، فينسخها، ويبعث إليه إحداهما»[1] .

قال الواقدي والمدائني وخليفة وجماعة: «مات ـ أي ابنُ رِشدين ـ سنة ثمانٍ وتسعين»[2] . ونحن نعلم أن ابن عباس توفي سنة ثمانٍ وسبعين بالطائف، وهذا يعني أن تلك الكتب كانت موجودة قبل انخرام المائة الأولىٰ.

ومن بواكير المؤلفات في سيرة المصطفىٰ ما كتبه سعيد بن سعد بن عبادة الخزرجي، وقد وُلد في حياة الرسول ﷺ، وقد اختُلف في صحبته، والأصح أنه لم يلتق به، وكانت النسخة الأصلية من كتابه محفوظة عند حفيده سعيد بن عمرو بن سعيد في أوائل العصر العباسي. ولا يُعرف متىٰ تُوفي سعيد بن سعد، ولكن ابنه شرحبيل بن سعد وهو أحد المؤلفين في المغازي توفي سنة ثلاثٍ وعشرين ومائة، وقد ناهز المائة. وهذا يعني أنّ أباه سعيداً توفي قبل انصرام المائة الأولىٰ. وممن ألّف في سيرة المصطفىٰ ﷺ ومغازيه سهل بن أبي خيثمة الأنصاري الذي وُلِدَ في العام الثالث للهجرة وتوفي في عهد معاوية ما بين سنة إحدىٰ وأربعين وسنة ستين للهجرة. وقد ظلّت تلك الكتب عند حفيده محمد بن يحيىٰ بن سهل الذي روىٰ عنه الواقدي كثيراً. وكان محمد هذا حين يروي عن كتاب جده يقول: «وجدتُ في كتاب آبائي» وقد بقيت شذرات كثيرة من هذا الكتاب لدىٰ البلاذري في كتابه (أنساب الأشراف) وابن سعد في (الطبقات)، والطبري في التاريخ[3] .

ومن هؤلاء أيضاً عروة بن الزبير وقد توفي سنة أربع وتسعين للهجرة ويُعدّ أوّل من ألّف في المغازي وسيرة الرسول ﷺ، وقد أخذ عنه ابن إسحاق

---

(1) ابن سعد: الطبقات الكبرىٰ 5: 215 طبعة سخاو. الذهبي: سير أعلام النبلاء 4: 480

(2) الذهبي: المصدر السابق والصفحة.

(3) ابن حجر: تهذيب التهذيب 4: 69، و الإصابة 2: 1223

والواقدي والطبري. ويقول الأستاذ هوروفيتس: «وليس لدينا خبر يقيني عن سنة وفاة عروة، ولكنّ معظم الثقات يذكرون أنه توفي عام 94 هـ»[1]. ويروي ابن سعد عن هشام بن عروة أنّ أباه عروة أحرق كتبَه في الفقه في يوم الحرّةِ سنة 63 للهجرة التي هزم فيها يزيد أهل المدينة، وقد حزِنَ علىٰ فقْدِها كثيراً فيما بعد[2]. ويقول هوروفيتس: «ووصل إلينا بعضُ رسائله المدوّنة في كتب ابن إسحاق والواقدي والطبريّ»[3].

(2)

يعزو جولدتسيهر تأخّر ظهور المصنفات الدينية حتىٰ القرن الثاني للهجرة، وهو رأي أظهرنا بطلانه قبل قليل، إلىٰ الروح الدنيوية التي كان يتّصف بها العهد الأمويّ. وهذه الدعوىٰ يدندن حولها جولدتسيهر كثيراً في مواضع مختلفة من كتابه، وهي دعوىٰ فارغة لا أساس تقوم به ولا مستند تتكئ عليه، وكنا في موضعٍ سابقٍ من ردودنا عليه بيّنا فساد ما ذهب إليه. وهو هنا يُبالغ كثيراً في ذلك حيث يزعم أن التآليف الدينية وجدت غايتها بعد ذلك، واتسع نطاقها بعد القرن الأول بسبب ما كانت عليه من كبت في تلك الحقبة. يقول جولدتسيهر:

> «ولم تظهر بواكير التراث الديني (أي المصنفات الدينية) إلّا في القرن الثاني الهجري فقط. وفي تلك الغضون حقّقت البذورُ الأولىٰ لنشأتها اللاحقة والكامنة في المجتمع المكبوت غَلَبَةً لا ريبَ فيها.

---

(1) هوروفيتس، جوزيف: المغازي الأولىٰ ومؤلفوها ص 22

(2) ابن سعد: الطبقات 5: 133

(3) هوروفيتس: المصدر السابق ص 19

والحكم الأمويّ بسبب روحه الدنيوية كان أكثرَ قُدرةً علىٰ التأثير في تقدّم الأدب الدنيويّ».

فأيّ كبتٍ هذا الذي عانىٰ منه المجتمع الإسلامي في العصر الأموي وأثّر سلباً في ظهور المصنفات الدينية ؟ نعم، ربما اتسم العصر الأموي بالترف والميل إلىٰ اللهو وملذات الدنيا، وهذه سمات ظلّت موجودة فيمن جاء بعدهم ليقوّم اعوجاجهم وهم العباسيون. فليست هذه المظاهر الدنيوية إذاً مقصورة علىٰ الحكم الأموي. ولكن السؤال الذي ينبغي أن يُسْأل ها هنا: ما هي مظاهر القمع الذي أخّر ظهور التصنيف الدينيّ؟. إنّ جولدتسيهر يخلط هنا خلطاً ظاهراً حيث يزعم تارةً أنّ التصنيف في الأمور الدينية تأخر حتىٰ القرن الثاني للهجرة والسبب أن الحكم الأموي كان حكماً دنيوياً، وفاته أنّ الحكم الأموي بدأ بخلافة معاوية سنة 42 هـ وانتهىٰ بموت آخر خلفاء بني أمية مروان الثاني سنة 132 هـ. ومعنىٰ ذلك أنّ الحكم الأموي استغرق من القرن الثاني للهجرة ثلثه. فَإذا ظهرت المؤلفات الدينية في القرن الثاني فالنتيجة هي أن المصنفات الدينية ظهرت في العهد الأموي وهو ما يشهد له التاريخ، وذلك مخالفٌ لزعمه.

(3)

يقول جولدتسيهر:

«وقد دُوِّنت الخرافات التي حيكت حول الفتوحات الإسلامية في زمن الأمويين، ورُبِطت بالسيرة النبوية، وقُرِئت بلهفةٍ في قصور الخلفاء»

وساق علىٰ قوله بعض الشواهد، منها قول الإمام أحمد: «ثلاثة لا أصل لهن: التفسير (ما لم يكن بالحديث) والملاحم، والمغازي». ومنه خبر يرويه البلاذري عن الزُّهري جاء فيه أنّ الخليفة عبد الملك بن مروان رأىٰ كتاباً من

كتب المغازي في يدِ ولدٍ من أولاده، فقام بحرقه.

وقد انحرف المؤلف عن المعنىٰ الصحيح الذي أراده الإمام أحمد فضلاً عن أنه أدرج فيه زيادة لم يقلها الإمام أحمد وهي قوله: «ما لم يكن بالحديث». وكلام الإمام أحمد يرويه المؤلفون في علوم القرآن والتفسير كالسيوطي في (الإتقان)، وابن تيمية في رسالته المسماة (مقدمة في أصول التفسير). يقول السيوطي: «قال المحققون من أصحابه مُرادُه أنّ الغالبَ أنه ليس لها أسانيد صحيحة متصلة»(1). وذهب إلىٰ مثل هذا الفهم قبله ابن تيمية في رسالته المذكورة، حيث يقول: «ومعلوم أن المنقول في التفسير أكثره كالمنقول في المغازي والملاحم، ولهذا قال الإمام أحمد: «ثلاثة أمور ليس لها إسناد: التفسير والملاحم والمغازي» ويُروىٰ: «ليس لها أصل» أي إسناد لأن الغالب عليها المراسيل»(2).

ولا يفهم من كلام الإمام أحمد أنه نَعْتٌ للمغازي بأنها خرافات كما توهّم جولدتسيهر، بل مراده أنّ روايات المغازي والسير قد يتخللها الوهم والغلط، وهذه من أبواب الأخطاء التاريخية التي يمكن أن يقع فيها الرواة لا سيما إذا لم يسندوا رواياتهم. ويؤكد ذلك أنّ المحققين من أئمة العلم كالإمام مالك والبخاري يفرّقون بين المغازي فيروون ما يصحّ عندهم منها ويدعون إليه. يقول السيوطي في (طبقات الحفاظ) في ترجمة موسىٰ بن عقبة: «كان مالك إذا سُئل عن المغازي يقول: عليكم بمغازي الرجل الصالح، موسىٰ بن عقبة، فإنها أصحُّ المغازي»(3)، وهذا البخاري يروي عن مغازي ابن عقبة في صحيحه في كتاب المغازي، في باب غزوة بني المصطلق.

وأمّا حكاية عبد الملك بن مروان مع ابنه فلا يُستفاد منها ما استنتجه

(1) السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن 2: 178

(2) ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ص 59

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 63.

جولدتسيهر، وأكثر ما فيها أن عبد الملك أراد أن يصرف ابنه إلىٰ ما هو أولىٰ، وهو حفظ القرآن وفهمه والعناية بالسنة، وبهذين يصير المرء عالماً، وبالمغازي لا يعدو أن يكون إخبارياً.

(4)

جولدتسيهر يجري وراء الوهم:

يقل جولدتسيهر:

«ففي عام 1848 م وَصَفَ مستشرقٌ فرنسيٌّ، وهو يوليس ديفيد Jules David مؤرِخُ بلادِ الشّام، عمليةَ تَطَوّرِ الأحاديث كما انتهت مع الخليفة الأمويّ معاوية ـ وإن كنّا لا نعلم مصدرَه في ذلك ـ شارحاً حالةَ الدولة والظروف التي قرّر فيها مؤسِّسُ الأسرة الأموية وضْعَ حدٍّ لتنامي السُّنة التي تزايدت وتعاظمت حتىٰ بلغ وزنُ الصُّحُفِ التي دُوِّنَ عليها الحديث حمل مائتي بعير. ولهذا السبب دعا الخليفةُ إلىٰ دمشق مائتين من الفقهاء من جميع أنحاء الدولة الإسلامية، ومن هؤلاء اختار ستةً هم أحكمهم وأعلمهم، وأمرهم أن «يقللوا من ذلك القدر الهائل، ولم يبقوا إلّا قدراً يستوعب الكتب الستة، ورموا في نهاية الأمر بالباقي إلىٰ نهر بردىٰ».

هذه الحكاية الفاسدة، التي لا أصل لها، يصدّقها جولدتسيهر مع يقينه أنها وهم وافتيات حيث إنّ راويها المؤرخ الفرنسي لم يسندها إلىٰ مصدر، وهو ما صرّح به جولدتسيهر في جملته الاعتراضية. ولكنه مع ذلك يضرب عن هذا صفحاً ويتعامل معها وكأنها حقيقة ويبني عليها أحكامه. ثم يعود بعد ذلك بسطرين فيجزم بأنّ هذه الحكاية خرافة، فيقول: «وهذه الخرافة مأخوذة وبلا

جدال من مصدر إسلامي» مع أنه لم يقف علىٰ ذلك المصدر، ولو كان هذا المصدر موجوداً بحقّ لما تأخّر المؤرخ الفرنسي عن ذكره ولا جولدتسيهر نفسه الذي عوّدنا عن ولعه بالتنقيب والبحث عن الشواهد الغريبة. ثم يعود بعد ذلك ويقول قولاً يهدم ما جزم به، فيقول: «وليس ثمة أثرٌ لذلك المجلس في دمشق ولا أثر لذلك الاحتفال الذي تم فيه التخلص من ذلك الركام القديم الزائد من الأحاديث». وتلك هي المنهجية التي يدّعون احترامها والتزامها.

(5)

استخفاف أبي يوسف بعلم أبي حنيفة بالمغازي حكاية موضوعة:

ليبرهن جولدتسيهر علىٰ دنوّ مكانة المغازي عند الفقهاء وانحطاطها ساق هذه الحكاية نقلاً عن الدميري في كتابه (حياة الحيوان)، وفيها:

«كان أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة مُولعاً بالمغازي والتفسير وأيام العرب حتىٰ دفعه ولعه ذلك إلىٰ التّغيُّبِ عن بعضِ دروس شيخه. وذات يوم وبعد انقطاع عن الدّرسِ دام عدّة أيام، سأله شيخه: ألا أخبرتني من حاملُ راية جالوت ؟ فأجابه أبو يوسف وكان مستعداً للجواب أنت إمام، وإذا لم تتوقف عن الاستهزاء بي سأسألك أمام جميع النَّاس أيّ غزوةٍ سبقت الأخرىٰ: بدرٌ أم أحد ؟ ولن تعرف الجوابَ. وتلك أيسرُ مسألةٍ في التاريخ. وهذه الحكاية تُبيّن مبلغَ استخفاف كبار الفقهاء بالمسائل التاريخية لانشغالهم بالحيل الشرعية».

ونصّ الحكاية كما في حياة الحيوان للدميري:

«وكان أبو يوسف يحفظ التفسير والمغازي وأيام العرب، فمضىٰ يوماً ليسمع المغازي، وأخلّ بمجلس أبي حنيفة أياماً. فلما أتاه، قال له:

يا أبا يوسف من كان صاحب راية جالوت ؟ فقال له أبو يوسف: إنّك إمامٌ، وإن لم تُمْسِك عن هذا سألتك علىٰ رؤوس النَّاس: أيما كان أوّلَ: وقعة بدرٍ أو أُحدٍ ؟ فإنك لا تدري ذلك، وهي أهونُ مسائل التاريخ، فأمسك عنه»[1].

هذه الحكاية أمارات الوضع والاختلاق عليها بادية للأسباب الآتية:

1- لم يرد ذكرٌ لهذه الخرافة ألبتة في أيّ كتابٍ من كتب التراجم والسير والتاريخ المعتمدة وغير المعتمدة عدا الدميري في (حياة الحيوان)، وهو ليس بكتاب تاريخ حتىٰ يُحتجّ به، فضلاً عن أنّ الدميري لم يذكر مصدره أو مستنده في هذه الرواية. وقد تفطّن جولدتسيهر نفسه إلىٰ تهافت هذه القصة، وأن رواية الدميري لها لا تقوم بها حجة، فزعم في هامش كتابه بعد أن ذكر الموضع الذي ذكره فيها الدميري من كتابه (حياة الحيوان) أنه نقلها عن تاريخ بغداد. وقد فتشت في تاريخ بغداد حيث يُظنّ أنه يمكن أن تكون فيه فلم أقف علىٰ هذه القصة. وقد أشار إلىٰ ذلك مترجما الكتاب عن الإنجليزية C.R. Barber & S.M. Stern بقولهما: «القصة المذكورة غير موجودة في ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد، ولعلها غير موجودة أصلاً في تاريخ بغداد كله». وقد اختلط الأمر علىٰ جولدتسيهر حينما زعم أن الدميري عزا هذه القصة إلىٰ تاريخ بغداد، وهو وهم. وإنما عزا الدميري القصة التي قبلها للخطيب البغدادي.

2- لم يُعرف مِثلُ هذا الخُلُق عن أبي يوسف نحو شيخه وأستاذه أبداً، حيث كان رحمه الله معظِّماً لشيخه، مقرّاً له بالفضل والإمامة حيث كان أبو حنيفة يتعهده بالنفقة والتعليم. وَمن كانت هذه صفاته فلا يُظن به مثل هذا الظن.

---

(1) الدميري، كمال الدين: حياة الحيوان 1: 178 مادة (البغل)، طبعة الحلبي.

3- وأمّا تعليل انصراف الفقهاء عن التاريخ بانشغالهم بالحيل الفقهية فذلك تعليلٌ يُضحك الثكلىٰ. ولأنه لم يسق له دليلاً فإنه من إضاعة الوقت الالتفات إليه.

(6)

هل سبقت المصنفات الفقهية المصنفات الحديثية في الظهور ؟

يزعم جولدتسيهر أنّ التأليف في الفقه تقدّم علىٰ التأليف في الحديث ليثبت نظريته وهي أنّ الأحاديث النبوية صناعة متأخرة (موضوعة) وُجِدت استجابة لحاجاتٍ فقهية لمدارس الفقه التي أرادت أن تنتصر لآرائها المذهبية بأحاديث مخترعة ومتأخرة في الظهور. وهذه النظرية الفاسدة بنىٰ عليها شاخت نظرياته اللاحقة[1].

والقول بسبق الكتب الفقهية الكتبَ المصنّفةَ في الحديثِ من حيث الظهور تأثر به أحد الكتّاب المسلمين، وهو د. علي حسن عبد القادر[2].

وَربّما تأخرت كُتب الحديث في الظهور عن كتب الفقهِ، ولكن ذلك لا يعني قط أنّ الحديث تأخّر في تدوينه عن ظهور المصنفات الفقهية. فالأمرانِ مختلفانِ.

واكتشاف الصحف الحديثية المدوّنة في فتراتٍ مبكرة جداً من تاريخ الإسلام تثبت خِلاف ما ذهب إليه جولدتسيهر وهو ما تحدثنا عنه في موطنٍ سابقٍ. والخَلل في الفهم أتىٰ من جهة الظنّ أن تدوين علمٍ من العلوم يتم كله دَفْعة واحدة، وهذا غير صحيح. فلا يوجد علم من العلوم تأسس مرة واحدة. والشأن نفسه مع تدوين الحديث، فإنه تمّ أولاً علىٰ أيدي بعض الصحابة

---

(1) انظر تعليقاتنا ونقدنا لهذه النظرية في ترجمتنا للفصول الأولىٰ من كتاب شاخت Origins of Muhammadan Jurisprudence المنشورة بالعدد رقم 11 من مجلة كلية الدعوة الإسلامية.

(2) راجع كتابه نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص 119 – 121.

بصورةٍ خاصة، ثم بدأ يأخذ شكلاً رسمياً في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز، ولم يأخذ شكله النهائي إلّا في العصر العباسي.

وجمعُ الحديث وتدوينه دعت إليه الحاجةُ لما استفحل القولُ بالرأي حسماً لمادة الخلاف بين الفقهاء، ونجد ذلك في مؤلفات الشافعيّ التي تعكس حقيقة ما كان يجري بين الفقهاء في زمنه. والمناظرات الموجودة في كتابه (الأم)، وكتابه (الرسالة) صدىً لتلك المساجلات.

وهناك حقيقة مهمة جداً غفل عنها جولدتسيهر أو تغافل عنها وهي أن مصنفات الفقه والسنن كانت متداخلة في بواكيرها، بحيث لا يتميز أحدها عن الآخر. وقد حفظ لنا صاحب الفهرست أسماء عددٍ من تلك المؤلفات، نذكرها هنا بحسب تسلسل تاريخ وفيات أصحابها، وهي:

- مكحول الشامي (ت 116 هـ): كتاب السنن في الفقه.
- عبد الملك بن جريج (ت 150 هـ): كتاب السنن، ويحتوي علىٰ ما تحتويه كتب السنن.
- سعيد بن أبي عروبة (ت 156 هـ): كتاب السنن.
- ابن أبي ذئب، محمد بن عبد الرّحمٰن (ت 159 هـ): كتاب السنن، ويحتوي علىٰ كتب الفقه.
- الأوزاعي، عبد الرّحمٰن بن عمرو (ت 159 هـ): كتاب السنن في الفقه.
- سفيان الثوري (ت 160 هـ): كتاب الجامع الكبير، ويجري مجرىٰ الحديث.
- عبد الله بن المبارك (ت 181 هـ): كتاب السنن في الفقه.
- هشيم بن بشير السلمي (ت 183 هـ): كتاب السنن في الفقه.
- وكيع بن الجرّاح (ت 197 هـ): كتاب السنن.
- ابن الماجشون، عبد الملك بن عبد العزيز (ت 213 هـ): كتاب السنة في الفقه.

والمصنفات الفقهية الأولىٰ كالآثار والمبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني والخراج لأبي يوسف.

فهذه المصنفات جميعها ظهرت قبل مصنفات الحديث، ويمكن القول بأنها مرحلة متقدمة عليها، ومُمهّدة لها. والظاهر أن تلك المصنفات التي أشرنا إليها تحوي السنن من أحاديث نبوية وآثار صحابة وعمل الأمصار، شأنها شان الموطّآت التي سبقتها وكتب الآثار، وكتب الخراج التي يمتزج فيها الحديث بالرأي. ولذا فإن القول بأن كتب الفقه سبقت كتب الحديث في الظهور قولٌ لا معنىٰ له.

(7)

يقول جولدتسيهر:

«يُروىٰ أنّ أحمد بن حنبل حدّث بأن عبد الملك بن جريج (ت 150 هـ) وسعيد بن أبي عروبة (ت 156 هـ) هما أوّل من صنّف الحديث علىٰ الأبواب وتفسير رواية الإمام أحمد علىٰ هذا النحو تنطوي علىٰ سوء فهم. فعمل هذين العالمين ليس موجوداً. والحكم علىٰ نزعتهما واتجاههما لا يكون إلّا بالالتجاء إلىٰ النصوص. ولكن من بعض الإشارات الأخرىٰ يمكن ترجيح أنّ أعمال هذين العالِمِين، وهما من القرن الثاني الهجري، لا شأن لها بجمع الحديث. ففيما يتعلّق بابن أبي عروبة يمكن أن نذكر ها هنا ما يروىٰ عنه من أنه «لم يكن له كتاب، وإنما كان يحفظ ذلك كله»، وهذا الخبر يثير شكوكاً قويّةً حول صحة الاستنتاج المتعلّق بتاريخ التصنيف المأخوذ من رواية الإمام أحمد. وبقدر ما كان الكلام ممكناً في تلك الأيام عن المؤلفات المنهجية المنظّمة، فإنه يُراد بها كتب الفقه وليس الحديث».

وهذا التحليل من جولدتسيهر ينطوي علىٰ مغالطة كبيرة:

إن قولَ الإمام أحمد بأن أوّل من صنّف في الحديث سعيد بن أبي عروبة وعبد الملك بن جريج لا يتناقض مع قول الإمام أحمد نفسه: «لم يكن لسعيد كتاب إنما كان يحفظ ذلك كله»، ولا يثير شكوكاً في صحة العبارة الأولىٰ مطلقاً.

وإذا كان جولدتسيهر يرىٰ الاحتكام إلىٰ النصوص لرفع هذا الغموض ولمعرفة طبيعة كتاب ابن أبي عروبة وابن جريج، فلنتحاكم إلىٰ المصدر الذي نقل منه جولدتسيهر عبارة الإمام أحمد الثانية وهو طبقات الحفاظ للسيوطي، وهي عبارة منقولة من كتاب سير أعلام النبلاء كما هو شأن السيوطي في طبقاته حيث يكثر من النقل عن سير أعلام النبلاء وتذكرة الحفاظ للذهبي.

جاء في طبقات الحفاظ في ترجمة سعيد:

«سعيد بن أبي عروبة مهران العدوي مولاهم أبو النضر البصري، روىٰ عن الحسن، وابن سيرين، وأيوب، وزياد بن كليب، وقتادة، وخلق. وعنه الأعمش أحد شيوخه وشعبة والثوري وابن المبارك ويحيىٰ القطان ويزيد بن زريع وخلق.قال أحمد: لم يكن له كتاب إنما كان يحفظ ذلك كله. وقال أبو حاتم: قبل أن يختلط ثقة. وكان أعلم النَّاس بحديث قتادة مات سنة ست وخمسين ومائة».

وذكر صاحب سير أعلام النبلاء تلاميذ سعيد الذين سمعوا عنه، وكان ممن ذكرهم عبد الوهاب بن عطاء الخفاف، ووصفه بأنه راوي كتبه [1].

وكلام الذهبي يؤكد هنا أن لسعيد كتباً تروىٰ عنه، وهي بلا ريب كتب السنن التي ذكرها الإمام أحمد.

والجمع بين عبارتي الإمام أحمد يسير، ويكون ذلك بتفسير عبارته الثانية وهي «لم يكن له كتاب إنما كان يحفظ ذلك كله»، أن سعيد بن أبي عروبة لم يكن

---

(1) الذهبي: سير أعلام النبلاء 6: 413

يروي من كتاب لأنه كان من أهل الحفظ، وهو يعوّل علىٰ ذاكرته في الأداء، وهذا لا يتنافىٰ مع حفظه لمروياته من السنن في صورة كتاب. وهذا شأن معظم كتب السنن، كان يقرأها أصحابها علىٰ تلاميذهم مشافهة، ثم يقومون بتدوينها في كتاب، كما هو الحال مع أصحاب السنن كالبخاري ومسلم وأبي داود وغيرهم. فرواة صحيح البخاري خلق كثير تلقوه من صاحبه سماعاً، وكان يرويه لهم من ذاكرته في الوقت الذي كان فيه الجامع الصحيح مُصنّفاً أو قيد التصنيف.

(8)

جولدتسيهر يتراجع عن دعواه ويقرّ بأن كتب الفقه لم تسبق كتب السنن

علىٰ الرَّغم من التهويل النظري الذي ساقه جولدتسيهر ضد القائلين بأن مصنفات الحديث سبقت مصنفات الفقه أو صاحبتها في الظهور، يعود فيقرّ بخلاف دعواه، فيقول:

«ومحاولات الكتابة الأولىٰ جُعِلت في أبواب الفقه باستخدام مواد مناسبة من السنة. وقد سُميت هذه المحاولات الفقهية سُنناً. وفي التعريف بها يُذكرُ بوضوح أنها رُتّبت علىٰ أبواب الفقه، علىٰ حين يُذْكَرُ البَعْضُ الآخرُ بِأنها كتب السنن في الفقه. والملخص الدقيق لمضمونها كما ورد في الفهرست لابن أبي النديم (النديم وليس ابن أبي النديم) يوضح أن أعمال ابن جريج وابن أبي عروبة تنتمي إلىٰ هذا النوع»

وهذا إقرار صريح من جولدتسيهر يهدم ما ذهب إليه. وهو كعادته يبالغ في التعامل مع النصوص فيقوّلها تارة ما لم تقل، وتارة أخرىٰ يحجب عنها ما قالت. وهنا تراه يقوّل النديم ما لم يقله في الفهرست، إذ لم يرد تلخيصٌ لتلك المصنفات فضلاً عن أن يكون دقيقاً، وكلّ ما ورد فيه وَصْفُها بأنها كتب السنن في الفقه.

(9)

يقول جولدتيهر:

«لا يمكن عدّ الموطأ أوّل جامعٍ كبيرٍ من جوامع الحديث، والظاهر أنه لم يبلغ هذا الشأو في المصنفات الإسلامية»

هذا الكلام ينقسم إلىٰ شقين:

ـ الأول: نفيه أن يكونَ الموطأ أوّل جامعٍ كبير من جوامع الحديث.

ـ الثاني: نفيه أن يكون الموطأ قد بلغ مكانة المصنفات الأخرىٰ.

فأما الأول، إذا كان مُرادُه أن كتباً سبقت في ظهورها الموطأ فهذا صحيح، ولعله يريد الكتب التي أشرنا إليها آنفاً لابن جريج، وسعيد بن أبي عروبة، ومكحول. ولكن تلك الكتب مفقودة، والموطأ موجود. والحكم للموجود لا للمفقود. وذلك المفقود لا يُعرفُ في أحسن الأحيان إلّا اسمه ويغيب رسمه. وهذا هو مراد العلماء حينما يُقدّمون موطأ مالك.

وأمّا الثاني، فسيأتي الردّ عليه بعد حين، حيث ستتكرّر هذه الدعوىٰ مرّة أخرىٰ.

(10)

ويزعم جولدتسيهر أنّ موطأ مالك أحاط بتاريخ نشأته قدرٌ كبيرٌ من الخرافات، وأنه علىٰ الرغم من التوقير العظيم الذي ناله اسم مؤلفه إمام دار الهجرة، فإنه لم يُعْترف به في البداية كتاباً في الحديث، وأنه لم يذكر بين الكتب الستة إلّا فيما بعد عند المغاربة، وأنه لم ينل تلك المكانة الرفيعة إلّا علىٰ أيدي الأجيال اللاحقة.

وهنا مغالطات:

1- لم يذكر جولدتسيهر خرافة واحدة نُسِجَت حول الموطأ فضلاً عن خرافات. ولذا فإن كلامه هنا محض افتيات.

2- الموطأ حقيقة فعلية عمرها أكثر من ألف ومائتي سنة. وعمر طويل كهذا لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون نشأ عن خرافات.

3- قوله إن الموطأ لم يُعترف به كتاباً في الحديث واهٍ جداً، فقد نال هذا الكتاب احتراماً كبيراً عند النقاد مع بواكير ظهوره. يقول الشافعي: «ما في الأرض كتاب في العلم أكثر صواباً من موطأ مالك»[1]، ويقول عبد الرّحمٰن بن مهدي: «ما نعرف كتاباً في الإسلام بعد كتاب الله أصح من موطأ مالك»[2].

وقال ابن وهب: «مَن كَتَب موطأ مالك فلا عليه أن لا يكتب من الحلال والحرام شيئاً»[3]. والشافعي وابن مهدي وابن وهب أئمة كبار من متقدمي الأئمة، عاصروا مالكاً وشهدوا لكتابه بالتبريز، ولا نحسب أن تزكية المتأخرين أجدىٰ من تزكية هؤلاء الأئمة.

4- كونه لم يذكر ضمن الكتب الستة لا يقلل من مكانته شيئاً، لأن هذا الترتيب نسبيّ، ووجهة نظر عند بعض الناقدين، ويكفي أن هناك من النقاد من يجعل مثلاً منتقىٰ ابن الجارود في عداد الصحيحين، وأنه يقدّم علىٰ بعض السنن، وأن سنن الدارمي أحرىٰ أن تقدّم علىٰ سنن ابن ماجه مثلاً. وكتب السنة عند الحازمي في رسالته (شروط الأئمة الخمسة) خمسة وليست ستةً، وحذف ابن ماجة، وجعلهم المقدسي ستة في رسالته (شروط الأئمة الستة) بإضافة ابن ماجه.

---

(1) ابن عبد البر: التمهيد 1: 43، الذهبي: سير أعلام النبلاء 8: 111

(2) الذهبي: المصدر السابق 9: 205

(3) ـ ابن عبد البر: المصدر السابق 1: 43

(11)

يقول جولدتسيهر:

«ولم يكن كتاب مالك في الواقع، من وجهة النظر الصحيحة، كتاباً في الحديث يناظر الصِّحاح التي ظهرت بعده بقرنٍ، ولا يُمكن أن يُذكرَ حتىٰ في عِداد جوامع الحديث الأخرىٰ من وجهة نظر المؤرخ الأدبي (أي المعتني بتاريخ التصنيف). إنه مجموع فقهي وليس كتاباً في الحديث».

وهذا القَولُ يُلحقُ بسابقه. فكتاب الموطأ ينتمي لتلك الكتب التي تُسمىٰ بكتب السنن علىٰ الأبواب الفقهية، أو (كتب السنن في الفقه)، أي أنه كتابُ ينتمي إلىٰ ذلك الضرْبٌ من التأليف الذي هو وسِطٌ بين كتب السنن وكتب الفقه. وهذا ما خفي علىٰ جولدتسيهر. ولذلك تراه يقع في خلطٍ كبيرٍ حيث يقول بعد ذلك مباشرةً:

«ومهما يتّفق الموطأ مِع كتب الحديثِ في بعض الوجوه، فهو أقربُ إلىٰ كُتبِ السّنن منها إلىٰ كتُبِ الحديث».

وهل كُتبُ السنن غير كتب الحديث ؟ اللهمَ إلَّا إذا كان جولدتسيهر يرىٰ أن كتب السنن هي كتب الفقه.

ثم يُناقِضُ جولدتسيهر نفسه مرة أخرىٰ حينما يقرّر، بعد نحو صفحة، ما ذهبنا إليه، فيقول:

«ويمثّل مالك مرحلة انتقالية بين اتجاهين يمثلان التصنيف الفقهيّ للقرنين الثاني والثالث الهجريين، فبداية التصنيف كانت مؤلفات فقهية محض».

وقد انساق وراء مذهبه هذا بعض المؤلفين المسلمين. يقول د. علي حسن عبد القادر: «والحقيقة أن كتاب مالك ليس كتاب حديث بالمعنىٰ الصحيح

كالكتب التي وضعها المحدثون في القرون التالية، ولم يُذكر في ضمن كتب الحديث. فهو في الواقع كتاب فقه، ليس من أجل أنّ الموطأ لم يستوعب جميع أبواب كتب الحديث الجامعة، بل من ناحية الغرض من هذا الكتاب ومن ناحية الوضع»[1]. وهذا الفهم من د. علي حسن عبد القادر ليس مستغرباً، لأن كتابه (نظرة في تاريخ الفقه الإسلامي) ليس إلّا نسخة ملخّصة من كتاب جولدتسيهر.

(12)

يقول جولدتسيهر:

«إنّ دراسة الروايات المتاحة لنسخ الموطأ المختلفة، وعقدَ مقارنة بين اثنتين منها ما تزالان موجودتين حتىٰ اليوم، تفضي إلىٰ أنّ الاعتقادَ بأن مالك بن أنس قد صنع نصّاً ثابتاً سواء بالسماع أو المناولة، اعتقاد مهزوز جداً».

وقوله هذا يفضي إلىٰ مسألتين:

ـ أن مالكاً لم يؤلف نصاً كاملاً للموطأ، ودليله اختلاف الموطّآت بالزيادة والنقصان.

ـ أنّ هذه الموطآت قد تكون منحولة.

والمسألتان فاسدتان بلا ريب.

ولإظهار فساد ذلك ينبغي معرفة ثلاثة أمور:

أولاً: الوقوف علىٰ طبيعة اختلاف الموطآت.

---

(1) علي حسن عبد القادر: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص 253. انظر كذلك، د.محمد مصطفىٰ شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص 186 الهامش رقم 3. دار النهضة العربية، 1985، بيروت.

ثانياً: معرفة أسباب اختلاف نسخ (روايات) الموطأ.

ثالثاً: المقارنة بين روايات الموطأ المختلفة.

فأمّا الأمر الأول، فإنّ اختلافات الموطأ علىٰ ضروب:

- اختلاف بالتقديم والتأخير في ألفاظ المتون.

- اختلاف بالتصحيف، مثل: معوّذ بن الحكم، تصحيف لمسعود بن الحكم (كما في المثال الذي ساقه جولدتسيهر بعد هذا الموضع لبيان الاختلاف بين موطأ يحيىٰ بن يحيىٰ الليثي وموطأ محمد بن الحسن الشيباني).

- اختلاف بالحذف. إمّا بحذف بعض المتن، أو بحذفه كلّه. فيكون ذلك من باب السقط أو من باب الاختصار.

- اختلاف بالتفرّد.

- اختلاف في ترتيب الفصول والأبواب، أو في عنونتها.

وأمّا الأمر الثاني، فإن اختلاف الموطآت يرجع إلىٰ السببين الآتيين:

(1) الاختلاف بسبب طول المعاشرة للإمام وقصرها.

(2) تنقيح الإمام مالك نفسه للموطأ. فمن المعروف أنّ الإمام كان يتعهّد كتابه بالتنقيح والتهذيب. وقد أنفق في ذلك نحو أربعين سنةً، وكان ينظر في أحاديثه كلّ سنة ويُسْقِطُ منه ما شاء. قال القاضي عياض في المدارك: «قال سليمان بن بلال: «لقد وضع مالك الموطأ وفيه أربعة آلاف حديث، أو أكثر. ومات وهي ألف حديثٍ ونيّفٍ يُخلّصها عاماً عاماً بقدر ما يرىٰ أنه أصلح للمسلمين وأمثل في الدين»، وأخرج ابن عبد البرّ عن عمر بن عبد الواحد صاحب الأوزاعي، قال: «عرضنا علىٰ مالك الموطأ في أربعين يوماً، فقال: كتاب ألفته في أربعين سنة أخذتموه في أربعين يوماً ما أقلّ

ما تفقهون فيه»[1]. وهذا يبيّن أحدَ أسباب الاختلافِ في رواية الموطآت.

وأمّا الأمر الثالث أنّ المقارنة بين الموطآت المختلفة لم تكن بوسع جولدتسيهر لأنّ أكثرها لم يكن مطبوعاً في زمنه، وقد اعتمد علىٰ ما كان متاحاً له وقتئذٍ. والمقارنة بين روايتين من روايات الموطأ، وهما رواية يحيىٰ الليثي، ورواية محمد بن الحسن الشيباني لا تحققان مقصوده، لا سيما بعد أن عُثِرَ علىٰ روايات أخرىٰ، وتمّ طبعها وتحقيقها كرواية أبي سعيد الحدثاني، ورواية عبد الله بن مسلمة القَعنبيّ[2]، ورواية أبي مصعب الزُّهري[3].

ومما ينبغي التنبّه له عند المقارنة بين روايات الموطأ أنّ أكثر الاختلافات بينها ينحصر في الآراء الفقهية التي ينقلها الراوي من كلام الإمام مالك وليس في نصّ الأحاديث النبوية. وذلك يرجع لطبيعة اهتمام راوي الموطأ. فيحيىٰ الليثي مثلاً كان اهتمامه منصبّاً علىٰ الأحاديث النبوية ذاتها أكثر من الاهتمام بالآراء الفقهية للإمام مالك، بينما نجد ابن زياد يهتمّ كثيراً بالمسائل الفقهية التي يعرضها مالك، ولذا تكثر تلك المسائل عند هذا الأخير وتقلّ عند الأوّل.

والمقارنات السريعة لأحاديث الأبواب كما وردت في رواية الليثي، والحدثاني، والقعنبي تكشف اتفاقاً كبيراً بينها، مع اختلاف في موطأ محمد.

ويمكن أن نقول إنّ موطأ محمد هو تدوين لموطأ مالك بمنظور حنفي، أي أنّ ابنَ الحسن الشيباني كان يتخيّر من الأحاديث ما هو موطن اتفاق أو اختلاف بين مذهب إمام العراقين وإمام دار الهجرة، ثم يشرع في التعليق عليه إما بكلامِ لأبي حنيفة، أو بكلامٍ من عنده. وكثيراً ما يقول في إثر الحديث: «وبهذا نأخذ، وهو

---

(1) ابن عبد البر: التمهيد 1: 43

(2) الروايتان كلتاهما من تحقيق عبد المجيد التركي، ومن منشورات دار الغرب الإسلامي، ضمن مشروع كبير يقوم به المحقق تحت اسم (الجامع الفقهي الإسلامي).

(3) نُشِرت في بيروت سنة 1992 بتحقيق بشار عواد معروف، ومحمود محمد خليل.

قول أبي حنيفة، وكان مالك بن أنس لا يأخذ به»، «لا بأس به، وهو قول أبي حنيفة»، «وبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة، والعامّة من فقهائنا».

(13)

يقول جولدتسيهر:

«يُعدّ تصنيف الحديث أعظم خطوة في التطور الأدبي لعلم الحديث. وقد أصبح جليّاً بعد هذه المرحلة أنّ جَمْعَ مادة الحديث جزءٌ مهمٌّ جدّاً من النشاط الفقهيّ في الإسلام. والأكثر من ذلك الإصرار علىٰ أنّ الحديث له دورٌ في التطبيق العمليّ بالإضافة إلىٰ الشعائر الأخرىٰ. ولم يلبث أن تنامت مادتُه، وتزايدت كما ينمو الفِطْرُ، وعلىٰ وجه الدّقة في خدمة هذه المسلَّمة».

مقصوده من التطور الأدبي لعلم الحديث، أي تطوّر المصنفات الحديثية. وليس ثمة اعتراض علىٰ ظهور مصنفات الحديث وجوامعه لخدمة التشريع، وإنما الاعتراض هنا علىٰ قوله إنّ مادة الأحاديث تنامت أو تضخمت كالفطر، ما يُفهم منه أنّ هذا التنامي أو التضخم اقتضته ضرورة التشريع واستجيب له بالوضع والاختلاق. وهذا كلامٌ مكرّر سبق أن ذكره في الفصل الأوّل، وقد رددنا عليه في موضعه ولا حاجة لنا بتكراره.

(14)

يزعم جولدتسيهر أنّ الفقهاء في القرن الثالث لم يشغلوا أنفسهم بالحديث، ويسوق دليلاً علىٰ ذلك كلاماً ينقله عن الجاحظ المعاصر للبخاري، وهو خبرٌ يرينا في رأيه مبلغ الهوّة السحيقة التي يجب أن يُضَيّقَها أنصارُ

الحديث. وكلامم الذي نقله عن الجاحظ:

«وقد تجدُ الرجلَ يطلبُ الآثارَ وتأويلَ القرآن، ويجالس الفقهاءَ خمسين عاماً، وهو لا يُعدُّ فقيهاً، ولا يُجعَل قاضياً، فما هو إلَّا أن ينظرَ في كتب أبي حنيفة، وأشباه أبي حنيفة، ويحفَظَ كتبَ الشروط في مقدارِ سنةٍ أو سنتين، حتىٰ تمرَّ ببابه فتظن أنه من باب بعض العُمَّال، وبالحَرَا ألاّ يمرَّ عليه من الأيّام إلَّا اليسير، حتَّىٰ يصير حاكماً علىٰ مصرٍ من الأمصار، أو بلدٍ من البلدان».

كلام الجاحظ ينبغي أن يُفهم في سياقه، وسياقه أنه جاء في بيان فضل الكتاب، والترغيب في صناعته، والثناء علىٰ كتبِ أبي حنيفة، وليس في معرض ذم الاشتغال بالحديث. ومعنىٰ كلامه أنّ الاشتغال بالرواية لا يصنع فقيهاً، وهذا لا يعني أنّ الفقهاء في القرن الثالث ليس لهم اشتغال بالحديث. ويكفي النظر في كتب طبقات الفقهاء، وطبقات الحفاظ لترىٰ كم من فقيه اشتغل بالحديث، وكم من محدّث اشتغل بالفقه في القرن الثالث الهجري.

(15)

يقول جولدتسيهر عند كلامه عن اختلاف روايات البخاري في بعض ألفاظها:

«ليس من المستحيل أن تكونَ بعض الاختلافات قد جاءت نتيجة لأسباب عقدية. وبفعل الشكوك الدينية اندفع الرواة مثلاً دون إثارة ضجة إلىٰ حذف أو تضعيف عبارات التجسيم الواردة في صحيح البخاري».

أراد جولدتسيهر حديث أبي هريرة الذي أخرجه البخاري (كتاب التفسير، سورة محمد)، وفيه: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ الله عَنْهُ عَنْ النَّبيّ صَلَّىٰ الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَلَقَ الله الْخَلْقَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَامَتْ الرَّحِمُ فَأَخَذَتْ بِحَقْوِ الرَّحْمٰن فَقَالَ لَهُ مَهْ

قَالَتْ هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنْ الْقَطِيعَةِ قَالَ أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ قَالَتْ بَلَىٰ يَا رَبِّ قَالَ فَذَاكِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾ [محمد: 22].
وأشار إلىٰ كتابه (الظاهرية) ص 168 في أصله الألماني.

وبالرجوع إلىٰ الصفحة رقم 154 من الترجمة الإنجليزية لكتاب (الظاهرية)[1] وهي الصفحة المناظرة للصفحة المشار إليها. وجدناه يحيل إلىٰ شرح القسطلاني (7: 342) للحديث المذكور، ويقول: «في القسطلاني نقدٌ نصّيٌّ لألفاظ مستنكرة كُشِطت. وفي رواية أبي ذرّ ألفاظ مفقودة أيضاً. ويرىٰ ابن حجر في شرحه فتح الباري أنّ مفعول (أخذت) محذوف، علىٰ الرَّغم من أنّ الجملة لا معنىٰ لها بحذف المفعول. وأنّ أبا زيد لم يقرأ (حقوي الرّحمٰن) علىٰ الرَّغم من وجودهما في كتابه. وثمة نصّ مماثل في البخاري في تفسير الآية 30 من سورة ق، جاء فيه «فأما النار فلا تمتلئ حتىٰ يضع رجله (وفي رواية حتىٰ يضع الله رجله) فتقول قط قط قط. وأنكر ابن فورك لفظة رجله وقال ابن الجوزي هي تحريف من بعض الرواة ورُدّ عليهما برواية الصحيحين بها وأُوّلت بالجماعة».

والتعليق علىٰ هذا الكلام من وجوه:

*** الوجه الأول:**

قوله: «ليس من المستحيل أن تكونَ بعض الاختلافات قد جاءت نتيجة لأسباب عقدية» يعني أنه من الممكن أن تكون نتيجة لذلك. وهذا محض تخمين لا يُقبَلُ في العلم. ومن الواضح أنه يريد بعضَ المجسّمة.

هناك كثير من الأحاديث الموضوعة التي اختلقتها المجسّمة، وقد نبّه عليها العلماء قديماً، وَرَمَوْهَا بالوضْعِ، وليس من بينها هذا الحديث.

---

(1) قام بها ڤولفجانج بن Wolfgang Behn وطبعتها مكتبة بريل بلايدن، هولندا، 1971.

* **الوجه الثاني:**

هذا النوع من الحديث يُنظر إليه أولاً من جهة سنده، فإذا كان باطلاً أغنانا ذلك عن النظر في متنه. وإذا صحّ نَظَرْنَا في متنه، فإذا كان متنه مُشْكِلاً فإمّا أن يؤوّلَ بردّه إلىٰ معنىً من المعاني المجازية التي تقبله اللغة، أو بتفويض معناه إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ فيكون شأنه شأن آيات الصفات، فيُجرىٰ علىٰ ظاهره بلا كيف. والمنهجان: تأويل النصّ، وإمراره علىٰ ظاهره بلا تكييف مقبولان عند السلف والخلف. وهذا أوْلىٰ من الرّفْضِ وأسْلَمُ.

* **الوجه الثالث:**

ما كُشِطَ، بحسب كلام القسطلاني الذي استشهد به، لفظٌ وليس ألفاظ كما يوهم جولدتسيهر. وعبارة القسطلاني هي: «فأخذت بِحَقْوِ الرّحْمٰن» بِفَتح الحاء المهملة، وفي اليونينية بكسرها، وكذا في الفرعِ مُصَلّحةٌ، وكُشَطَ فوقها، وعند الطبري بحقوي الرّحْمٰن بالتثنية، والحقو الإزار..»

فالكشطُ موجودٌ في الفرع الذي كان يُقابِلُ عليه القسطلاني نسخة اليونينية، وهو الفرع الذي ذكره في مقدمة شرحه إرشاد الساري بقوله: «ولقد وقفتُ علىٰ فُرُوعٍ مُقَابَلَةٍ علىٰ هذا الأصْلِ الأصيلِ (يعني أصْلَ اليونينيّ وبه توجيهاتُ ابنِ مالك النحوية)، فرأيتُ من أجَلّها الفرعَ الجليلَ الذي فاقَ أصْلَهُ، وهو الفرعُ المنسوب للإمام المُحدّث شمس الدين محمد بن أحمد المزّي الغزوليّ.. المقابَل علىٰ فرعي وقف مدرسة الحاج مالك وأصل اليونيني المذكور غير مرّة بحيث إنه لم يُغادر منه شيئاً كما قيل. فلهذا اعتمدتُ في كتابة متن البخاريّ في شرحي هذا عليه»[1]. والكشط إصلاحُ لحركة الفتح في لفظة (حقو) واستبدال الكسر بها. وليس رفضاً لها باعتبار أنها لفظة تجسيم كما توهّم جولدتسيهر.

---

(1) القسطلاني: إرشاد الساري 1: 41.

* **الوجه الرابع:**

والشأن نفسه مع اللفظ المُشكِل (الرِّجْلِ) في قوله: «حتىٰ يضعَ رِجلَه». يُؤَوّل أو يُمرر بلا تكييف تنزيهاً للبارئ عن الجسميّة.

(16)

يقول جولدتسيهر:

«وقد تقبّل المسلمون الأتقياء تلك التصحيحات بضمير منفتح، ولذلك فإنّ بعض المعتزلة قرأ في سورة الفلق (من شرٍّ ما خلق) <بالتنوين> بدلاً من شرِّ ما خلق. ولذلك فإنّ (ما خلَقَ) أصبحت جملةً منفيّةً، وأن «الشرَّ الذي خلقه الله» أصبح «قبل الشرّ الذي ما خلقه الله».

وفي بغداد سنة 322 هـ تعرّض أبو بكر بن مقسم للاتهام بسبب نشره لقراءات مختلفة شاذّة، وأُحرِقَت كُتُبُه. وبعد سنةٍ من ذلك سُجِنَ أحدُ القرّاء، وهو ابن شنّبوذ، لتحريفاتٍ مماثلةٍ».

في هذا الموضع كما في أكثر من موطنٍ آخر من كتابه ينصرف جولدتسيهر عن أصل الموضوع الذي يناقشه، فيخلط المسألة التي يبحثها هنا بوضوعات أخرىٰ تتعلّق بالقراءات الشاذة، فيجيء كلامه هنا وكأنه جملة معترضة.

وهذا، فيما أرىٰ، إمّا نوع من التلبيس علىٰ القارئ أو ضربٌ من الاستطراد المُخِلّ. ولولا أننا بصدد بيان بيان أخطائه العلميّة ومخالفاته المنهجيّة ما تعرّضنا له.

ومن هذا الخلط أيضاً تلبيسه علىٰ القارئ عندما يُشير إلىٰ مرجع في المسألة وهو ليس من المراجع التي تبحث في ذلك النوع من المسائل. فهو هنا مثلاً عند كلامه عن تصحيفات المتون يحيلُ إلىٰ كتاب (مختلف الحديث) لابن قتيبة، وهو كتاب موضوعه النزاع بين أهل الحديث وأهل الكلام ولا شأن له بالتصحيف

ألبتة، ويحيل أيضاً إلىٰ كتاب العسكري (شرح ما يقع فيه التصحيف)، وهو مطبوع. وليس فيه شيء من تصحيفات البخاريّ، ولا تصحيفات غيره من المحدثين. وهو كتاب وضعه العسكري في تصحيفات رواة الشعر واللغويين والنسابين. ومن الواضح أنّ جولدتسيهر لم ير كتاب العسكري واكتفىٰ بما قاله عنه آلفرد فون كريمر في دراسته التي أشار إليها جولدتسيهر نفسه.

(17)

يقول جولدتسيهر:

«وكان متنُ الحديثِ أقلَّ حظاً، فلم تنل النّزعاتُ العقديّةُ فيه نصيبَها من التّصحيحِ».

أقلّ حظاً مم ؟ السياق يوحي بأنه يريد أن يقول: أقلّ حظاً مما ناله نصُّ القرآن من عناية ؟. وهذا كلامٌ عارٍ عن الصحّة.

ويردّه ذلك القدر الكبير من الأحاديث الموضوعة في العقيدة التي تضمها كُتُبُ الموضوعات. وها هي ذي كتب الموضوعات بين أيدينا تشهد علىٰ فساد مذهبه.

(18)

يقول جولدتسيهر:

«ومن المتّفق عليه عموماً أنّ الحديث الذي يُحتجُّ به في المسألة الفقهيّة ينبغي أن يكون إسناده من رجالٍ ثقاتٍ، وأن يكون متصلاً غير منقطع».

وهذا الكلام ليس صحيحاً علىٰ إطلاقه. فالحديث المحتجّ به لا يكفي فيه اتصال السند وعدالة الرواة، بل ينبغي أن يخلو من الشذوذ ومن العلّة كما هو معروف في تعريف الحديث الصحيح. والاختلاف الموجود بين فقهاء المذاهب

هو الاحتجاج بالحديث المرسل أو عدم الاحتجاج به. والمرسل منقطع لأنه رواية التابعي عن رسول الله ﷺ من دون المرور بالصحابي كأن يقول سعيد بن المسيب وهو تابعي: قال ﷺ كذا وكذا.

(19)

يقول جولدتسيهر:

«وقد عُرِفت هذه المجاميع بالسنن لأنها تعتني بالسنن فقط بصرف النظر عن الأقوال التاريخية والأخلاقية والعقدية، أي أنها تعتني بالأحكام الفقهية والتشريعية، والأحاديث التي تتعلّق بها، أو ما يُعرفُ في الواقع بأنها أمور الحلال والحرام أو الأحكام. فهذه الكتب تختلف في محتواها عن الصحيحين في أنها تعتني بشكلٍ رئيس بأحاديث الأحكام».

كتب السنن الستة: البخاري، ومسلم، والترمذي، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، ليست مقصورةً علىٰ أحاديث الأحكام كما يزعم جولدتسيهر، لأنّ مفهوم السنة عند المسلمين أوسع من ذلك، فهو كما يشمل الأحكام الفقهية يشمل أيضاً الأخلاق والعقيدة. فنجد فيها أبواب عن: البر والصلة، وسير الرسول، ووصايا الرسول، القدر، الفتن، والملاحم، والزهد، وصفة القيامة، وصفة الجنة، وصفة جهنم، والرقائق والورع، وأبواب العلم، والقضاء، والأدب، والأمثال، والمناقب، والإيمان، والطب إلخ. فكثير من هذه الأبواب نجدها في كتب السنن الستة، كما نجدها في كتب السنن الأخرىٰ، مثل: سنن الدارمي، وسنن الدارقطني، وسنن البيهقي.

وهذه الأبواب كما هي موجودة في الصحيحين، وهما من السنن، موجودة في غيرهما. وهذا يثبت أنه لا معنىٰ للتفريق الذي جاء به جولدتسيهر حيث

زعم أنّ كتب السنن تختلف عن الصحيحين من حيث اعتنائها بشكل رئيس بأحاديث الأحكام التي يسميها أحاديث الحلال والحرام.

(20)

يقول جولدتسيهر:

«وللنسائي ميزة أخرىٰ وهي أنه قدّم لنا باختلاف مادّته فكرةً ما عن حجم النطاق الذي بلغه ترسيخ قواعد الفقه والعبادات في المذاهب التي تنامت في القرن الثالث، وعن الكيفية التي تأسست بها عادات وأعراف محدّدة، وطقوس خرافيّة ارتبطت بالدين».

هذا الكلام يعوزه الدليلُ وإقامةُ الشواهد عليه من سنن النسائي ليُنظر فيها. أمّا إلقاء الكلام علىٰ عواهنه هكذا فلا يستدعي منّا المناقشة، ولسنا ملزمين بالبحثِ عن شواهد له، إذ لم يفعل هو نفسه ذلك. وقد سقنا قوله هذا من باب بيان أنّ جولدتسيهر يصدر أحكاماً يغلب عليها طابع التهويل كقوله هنا أنّ النسائي مصدر للطقوس الخرافية المرتبطة بالدين.

(21)

يقول جولدتسيهر:

«ويستمدّ هذان الكتابان سلطانهما من أساس شعبي هو إجماع الأمة، أي تلقي الأمة لهما بالقبول، وهو ما رفع من شأنهما إلىٰ أعلىٰ المستويات».

يبدو أن جولدتسيهر يظنّ أنّ المقصودَ بإجماع الأمة، هو إجماع العامة من جمهور النَّاس ولذلك وصفه بالشعبي. وهذا غير صحيح. فقول العلماء إنّ الأمة تلقت الصحيحين بالقبول يعنون بذلك جمهور العلماء من محدثين وفقهاء، وليس العامة والغوغاء.

ثم يستطرد قائلاً:

«وعلىٰ الرَّغم من هذا الاعتراف العام بالصحيحين في الإسلام، فإنّ هذا التعظيم والتقدير لم يمضِ بعيداً بسبب النقد الحرّ للأحاديث الموجودة في الكتابين والذي يُعدّ محظوراً وغير مقبول. وهناك عملٌ نقديٌّ قام به أبو الحسن الدارقطنيّ (ت 385 هـ)، يحمل اسم (الاستدراكات والتتبع)، انتقد فيه مائتي حديث في الصحيحين».

والردّ عليه هنا من وجوه:

(1) قوله أنّ نقد الصحيحين يُعدّ محظوراً وغير مقبول يتناقض مع ذكره لكتاب (الاستدراكات والتتبع) الذي انتقد فيه الدارقطني أحاديث في الصحيحين.

(2) لا شكّ أن للصحيحين مكانة مرموقة في الأوساط العلميّة لكنّ هذه المكانة لا ترقىٰ إلىٰ درجة القداسة، إذ انتقد الصحيحين عدا الدارقطني أبو علي الغساني الجياني في كتابه (تقييد المهمل)، وأبو مسعود الدمشقي.

(3) الأحاديث المنتقدة في الصحيحين مائتان وعشرة. اشترك البخاري في اثنين وثلاثين منها، اختصّ البخاري وحده منها بثمانية وسبعين، ومسلم بمائة. وقد ناقش العلماءُ الدارقطني في استدراكاته، ومن هؤلاء الإمام زين الدين العراقي، والحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباريء المسماة (هدي الساري).

وقد جعل ابن حجر تلك الأحاديث المنتقدة علىٰ الصحيحين في أقسام:

الأول: ما تختلف الرواة فيه بالزيادة والنقص من رجال الإسناد.

الثاني: ما تختلف الرواة فيه بتغيير رجال بعض الإسناد.

الثالث: ما تفرّد بعض الرواة بزيادة فيه دون من هو أكثر عدداً، أو أضبط.

الرابع: ما تفرّد به بعض الرواة ممّن ضُعّفَ. وليس في الصحيح من هذا القبيل غير حديثين.

الخامس: ما حُكِمَ فيه بالوهم علىٰ بعض رجاله. فمنه ما هو قادح مؤثر ومنه ما

هو غير ذلك.

السادس: ما اختُلِف فيه بتغيير بعض ألفاظ المتن.

ويمكن الوقوف علىٰ تلك الأقسام الخمسة في مظانها [1].

وأكثر المؤاخذات علىٰ الصحيحين لا تخرجهما عن مرتبة الصحيح ولكنها تنزل هما عن درجة أعلىٰ مراتب الصحة، حيث تراجعا عن شرطيهما فيها.

(22)

يقول جولدتسيهر:

«والكلام عن الشكوك النقدية في بعض متون كتب أحاديث الأحكام أمر شائع، وقد رأينا بالفعل في ص (142) مثالاً علىٰ تعبيرات قاسية لفقهاء أتقياء صالحين في استنكارهم حديثاً قَبِلهُ البخاري».

جاء في الموضع الذي أشار إليه:

«وقد جاء في الحديث: «لو قُضِيَ أن يكون بعد محمدٍ نبيٌّ عاش ابنه. ولكن لا نبيَّ بعده» وقد طَعَنَ بعْضُ فُقَهَاءِ السُّنّةِ الثِّقَاتِ في هذا الحديث. يقول ابنُ عبد البرّ (ت 463): «لا أدري ما هذا ؟. ولو لم يلد النَّبيّ إلَّا نبياً لكان كلُّ أحدٍ نبياً لأنهم من ولد نوح، ويستنكر النوويُّ (ت 676) نفسُه بشدة هذا الحديث، فيقول: «وأمّا مارُوِيَ عن بعض المتقدمين لو عاش إبراهيم لكان نبياً، فباطل وجسارة علىٰ الكلام علىٰ المغيبات ومجازفة وهجوم علىٰ عظيم». ورويت هذه العبارة عن ثلاثة من الصحابة. وهذا يبيّن كيف أن فقه السنّةِ واجه جميع المحاولات بالتلميح إلىٰ إمكانية وراثة مكانة النَّبيّ الروحية».

---

(1) راجع مقدمة فتح الباريء لابن حجر، و مكانة الصحيحين للدكتور خليل ملا خاطر 301 – 379 الطبع الأولىٰ 1402 هـ المطبعة العربية الحديثة، القاهرة.

ولنا هنا معه وقفتان:

1- خبر «لو قُضِيَ أن يكون بعد محمدٍ نبيٌّ عاش ابنه» ليس حديثاً نبوياً وإنما هو كلام لصحابي، ونصه كما في البخاريّ: «حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ حَدَّثَنَا إسماعيل قُلْتُ لِابْنِ أَبِي أَوْفَىٰ رَأَيْتَ إبراهيم ابْنَ النَّبِيّ ﷺ قَالَ: مَاتَ صَغِيراً وَلَوْ قُضِيَ أَنْ يَكُونَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ ﷺ نَبِيٌّ عَاشَ ابْنُهُ وَلَكِنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ» .

2- جولدتسيهر نفسه يقرّ بعد قوله هذا بأنّ هذا النقاش ليس بذي قيمة، ومع ذلك يسوقه ليبرهن علىٰ أنّ البخاريّ تعرّض للنقد. فها هو ذا يقول: «أنّ هذا يتعلّق بمسألةٍ عديمة الأهميّة في التطبيق الديني <العمليّ>» .

وبعد أن يعترف جولدتسيهر بعدم جدوىٰ هذا النقد، يشير إلىٰ انتقادات أخرىٰ للبخاري هي أكثر جدوي. يقول جولدتسيهر:

> «وفي حين أنّ هذا يتعلّق بمسألةٍ عديمة الأهميّة في التطبيق الديني < العمليّ >، إلّا أننا نستطيع أن نشير إلىٰ حديث آخرَ يتعلّق بالشعائر الدينيّة عند البخاريّ، يرويه الأوزاعيّ عن الصحابيّ عمرو بن أميّة.
>
> يقول الأصيليّ قاضي سرقسطة (ت 390 هـ) أنّ رواية هذا الحديث غير صحيحة، وهي لم تُذكر عند كلّ الرواة العدول. والأقل دهشة أنَّ علماء الكلام أمثال الباقلاني الأشعريّ أنكر حديثاً للبخاريّ متّبعاً في ذلك إمام الحرمين الجويني والغزالي، ووصفه بأنه غير صحيح.»

وجولدتسيهر يسوق كلام الأصيلي من شرح القسطلاني، ويكتفي بالقدر الذي يخدم غرضه (وهذا هو التدليس) ويترك بقية كلام القسطلاني الذي لا يخدم غرضه. وتمام كلام القسطلاني: «قال الأصيليّ فيما حكاه عنه ابن بطال: «ذكر العمامة في هذا الحديث من خطأ الأوزاعي، لأن شيبان وغيره رووه عن يحيىٰ بدونها، فوجب ترجيح رواية الجميع علىٰ الواحد».

وأجيب بأن تفرّد الأوزاعيّ بذكر العمامة علىٰ تقدير تسليمه لا يستلزم تخطئته لأنه زيادة من ثقة غير منافية لغيره فتُقبَلُ».

وفضلاً عن ذلك فإنّ الأصيلي لم يقل إنّ الحديث غير صحيح كما يزعم جولدتسيهر، وإنما أنكر فيه زيادة المسح علىٰ العمامة، وإلا فإنّ الحديث عنده بدونها صحيح. ولابن حجر في (فتح الباري) كلام في الموضوع يمكن الرجوع إليه.

وأمّا بخصوص كلام بعض المتكلمين في حديث البخاري الذي أخرجه في صحيحه في (كتاب التفسير، باب قوله تعالىٰ «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم» من سورة براءة)، والذي أخرجه مسلم في صحيحه، وغيرهما من أصحاب السنن، فإنّ اعتراض المتكلمين يجري في تأويل معنىٰ الآية.

جاء في إرشاد الساري للقسطلاني، وهو المصدر الذي انتزع منه جولدتسيهر كلامه:

> «قال صاحب الانتصاف: مفهوم الآية قد زلّت فيه الأفهام، حتىٰ أنكر القاضي أبو بكر الباقلاني صحة الحديث، وقال لا يجوز أن يُقْبَلَ هذا، ولا يصح أنّ الرسول قاله.. وقال إمام الحرمين في مختصره: هذا الحديث غير مخرج في الصحيح. وقال في البرهان: لا يصححه أهل الحديث. وقال الغزالي في المستصفىٰ: الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح.
>
> وقال الداودي الشارح: هذا الحديث غير محفوظ. وهذا عجيب من هؤلاء الأئمة كيف باحوا بذلك وطعنوا فيه مع كثرة طرائقه، واتفاق الصحيحين علىٰ تصحيحه. بل سائر الذين خرّجوا في الصحيح. وأخرجه النسائي وابن ماجه».

وقد أطال الحافظُ ابن حجر في الردّ علىٰ هؤلاء بما لايبقي لهذه الانتقادات معنىٰ، ويمكن للقارئ أن يرجع إليه.

فهرس

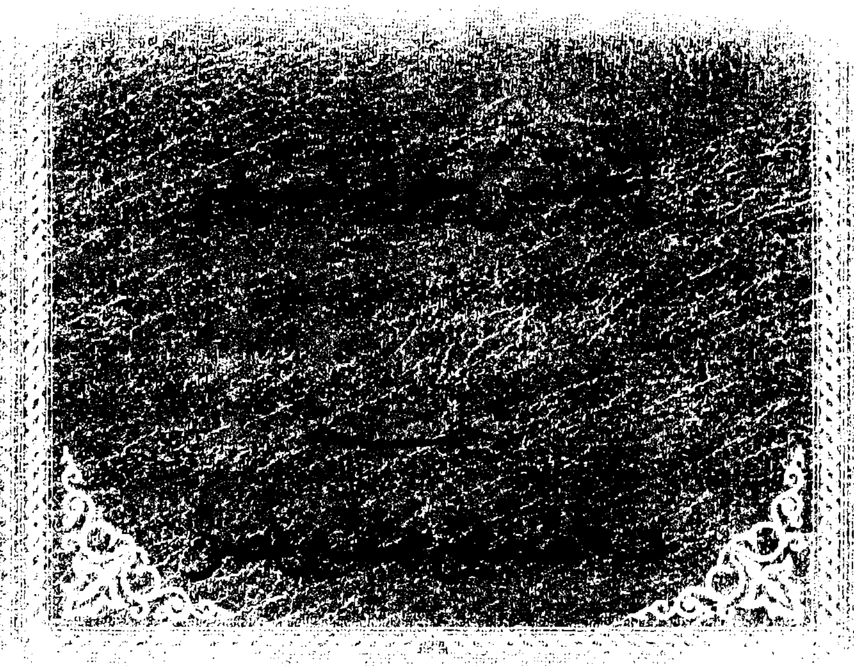
سعر نسخة الكتاب: 40 دولاراً أمريكياً للجزئين
يطلب مباشرة من:

مركز العالم الإسلامي لدراسة الإستشراق
1 Brent view Rd.
Hendon
London NW9 7EH

دار قتيبة
دمشق - سوريا
ص.ب: 13414
هاتف: 30 24 224 11 963+
فاكس: 36 10 245 11 963+
www.kotaiba.com
E-mail: dar@kotaiba.com

دراسات محمدية

الجزء الثاني





مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق

كم مـن يـد بيـضاء قـد أسـديتها تثنـــي إليـكَ عنـــانَ كـــلِّ ودادِ
شَـــكَرَ الإلٰـــهُ صـنائعاً أوليتَهـا سلكت مـع الأرواح في الأجـسادِ

إلى

صاحب الفضل والنبل

مَن له مِن اسمه حظٌّ ونصيب

إلى الصديق الذي أحببته في الله ولله

د. العارف النايض

أبو أحمد



(1)

لماذا نترجم هذا الكتاب ؟

كتابُ (**دراسات محمديّة**) للمستشرق اليهودي المجري إجنتس جولدتسيهر أهمُّ مؤلف يتصل بموضوع الحديث النبويّ علىٰ الإطلاق، ولم يستطع حتىٰ هذه اللحظة أن يتجاوزَ نتائجَه العقلُ الاستشراقي. وقد استحقّ مؤلفه أن يُنعت عندهم بأنه (شيخ المستشرقين)، و (عمدة المستشرقين)، وهي ألقابٌ ونعوت لم يحظ بها إلَّا القلة من أمثال تيودور نولدكه. وقد تأخرت ترجمته إلىٰ اللغة العربية كثيراً، مع أنه صدر قبل أكثر من 117 عاماً. ولقائلٍ أن يقول ما جدوىٰ ترجمة كتابٍ مثل هذا ؟ هناك جملة من الدواعي تدفع إلىٰ ترجمته:

أولاً: ما من دراسة كتبها الغرب، في تاريخ الحديث والسنة وتاريخ التشريع، منذ صدور الكتاب وحتىٰ يومنا هذا، إلَّا تأثرت به ونقلت عنه.

ثانياً: ما من جامعةٍ أو معهد علمي يُعنىٰ بالدراسات الإسلامية في بلاد الغرب إلَّا وجعله مرجعاً لطلابه.

ثالثاً: كلّ من جاء بعده ممن كتبوا في الموضوع نفسه هم عالةٌ عليه، ولم يكن

بوسعهم تجاوز بحوثه في كتبهم إلَّا قليلاً، من أمثال: شاخت، وآلفرد غيوم، وروبسون، وينبول، وآخرين.

رابعاً: ما من دائرة معارف (موسوعة) غربية تحدثت عن السنّة والحديث النبوي إلَّا اعتمدت علىٰ نتائجه.

خامساً: عدم ترجمته إلىٰ العربيّة جعلته سِفْراً مُحجّباً، يتّسم بنوع من القداسة لا يمسُّها نقدٌ ولا استدراك، ولا تصويب.

سادساً: ترجمة النصّ إلىٰ العربية ستميط اللثام عمّا فيه، وسيظهر مبلغ الموضوعية والمنهجيّة التي يتحلىٰ بها كبار المستشرقين، فضلاً عن أنّ ذلك سيفتح باباً كان موصداً أمام العلماء المسلمين من أهل الاختصاص ممن ليس لهم معرفة باللغات الأجنبية، وهم أقدرُ بلا ريب علىٰ دراسته ونقده.

سابعاً: فضح عمليات السطو التي قام بها بعض كتّاب العرب، ممن سلخوا مباحث كاملة من كتابه، فنسبوها إلىٰ أنفسهم زاعمين أنها من بناتِ أفكارهم.

ولقائلٍ أن يقول لماذا تأخّرت ترجمة هذا الكتاب إلىٰ العربية، مع أنه تُرجم له كتابان (العقيدة والشريعة) في سنة 1946، و (مذاهب التفسير الإسلامي) في سنة 1954 ؟

والسبب لا يكمن في صعوبة لغته الأصلية الألمانية، ولا في صعوبة اللغتين اللتين نُقِلَ إليهما: الفرنسية التي قام بها ليون بريشيه Léon Bercher سنة 1952 تحت عنوان دراسات في الحديث الإسلامي (النبوي) Études sur la Tradition Islamique ، والإنجليزية التي قام بها ستيرن S.M.Stern و باربر C.R. Barber في سنة 1967 تحت عنوان دراسات إسلامية Muslim Studies

ولكنّ في مصادره ومراجعه حيث كان يشير إلىٰ طبعات حجريّة، وطبعات قديمة نافذة تتفاوت أرقام صفحاتها مع المطبوع، فضلاً عن

استخدامه في الإشارة إلىٰ ذلك أسلوباً يتنافىٰ مع المنهج العلمي في البحث، فهو مثلاً يشير إلىٰ عنوان الكتاب دون ذكر اسم مؤلفه، والعنوان إما غير مشهور، أو من العناوين المشتركة، فضلاً عن أنّ النصّ المقتبس لا يفهم منه إلىٰ أيّ علم ينتمي حتىٰ ننسب ذلك الكتاب إليه مما يسهل التعرف علىٰ صاحبه، كأن يقول: «التوضيح» فثمة كتب كثيرة في علوم مختلفة تحمل هذا العنوان. وبعد لأي نكتشف أنه كتاب في أصول الفقه لصدر الشريعة، أو يقول: «القرطاس»، فإذا هو كتاب «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس» لابن أبي الزرع. وهو أحياناً يذكر اسم المؤلف دون ذكر اسم الكتاب، كأن يقول المقريزي صفحة كذا، وبعد جهد نكتشف أنه يريد كتابه «التنازع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم»، أو أن يذكر المؤلف بكنيته التي لا يُعرف بها مع عدم الإفصاح عن اسم الكتاب، كأن يقول: أبو المحاسن صفحة كذا، وهو يريد ابن تغري بردي في كتابه «النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة»، أو أن يسميَ الكتاب بعنوانه اللاتيني الذي يُعرف به عند الغرب كما فعل مع كتاب Fragmenta Historicorum Arabicorum وهو لمؤلف مجهول يحمل عنوان «العيون والحدائق في أخبار الحقائق».نشره المستشرق دي خويه سنة 1868 بلايدن في هولندا.كما كنت أقضي وقتاً طويلاً لأهتدي لشواهده في مطوّلات كتب التراث. ولقد عانيت من هذا ضنكاً شديداً.

(2)

عملنا في هذه الترجمة

يرجع عمر هذه الترجمة إلىٰ عقدين من الزمن، حيث كنتُ نشرتُ فصولَه السَّبعةَ الأولىٰ في أعدادٍ من مجلة كلية الدعوة الإسلامية، مشفوعةً بردود تفصيلية علىٰ فصوله الثلاثة الأولىٰ، وقد بدأ ذلك مع العدد الثالث من المجلة الصادر في سنة 1986. وقد منّ الله علينا بتتمة الترجمة مع إعداد ردود نقدية علىٰ الكتاب جعلناها في كتاب مستقل بعنوان (التعليقات النقدية علىٰ **دراسات محمدية**).

وهذه الترجمة تقتصر فقط علىٰ الجزء الثاني من كتاب **دراسات محمدية** المخصّص لدراسة الحديث النبوي وتطوره. وهو يقع في ثمانية فصول. ألحق بها بعض الملاحق، لم تكن في طبعته الأولىٰ الصادرة في سنة 1890، لم نر ثمة ما يدعو إلىٰ ترجمتها، مثل دراسته عن تعظيم الأولياء في الإسلام. وهي دراسة في التصوّف وليس في الحديث. وقد استحسنا ما فعله مترجمه إلىٰ الفرنسية مسيو ليون بيرشيه Léon Bercher حيث لم يضمنها في ترجمته الفرنسية علىٰ خلاف المترجمين إلىٰ الإنجليزية Stern and Barber. وترجمتنا هذه ليست للنصّ الأصلي الألماني، ولكنها اعتمدت علىٰ الترجمة الإنجليزية، مع مراجعة بعض النصوص علىٰ الترجمة الفرنسيّة. وفي أحايين قليلة حين يكون النصّ مستغلقاً أو غامضاً في الإنجليزية والفرنسية معاً، نرجع إلىٰ النصّ الألماني. وحتىٰ هذه الأحايين القليلة يكون فيها النصُّ الألماني لا يخلو من غموض، فلا يرفع الإشكال إلَّا الشواهد العربية التي يسوقها.

ولعله من المناسب هنا أن نبيّن عملنا في هذه الترجمة بما يعين القارئ وييسر عليه القراءة:

1. لم أتابع المؤلف في أسلوبه في تخريج الأحاديث، حيث يكتفي بذكر رقم الجزء والصفحة. ونظراً لاختلاف الطبعات التي كانت موجودة في عهده، وهي تتفاوت بشكل كبير مع أرقام الصفحات في الطبعات المتداولة رأينا أنه من الأفضل أن نستعيض عن ذلك بذكر اسم الكتاب والباب علىٰ نحو: أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب المناسك، باب الوقوف بعرفة). وبذلك يستطيع القارئ أن يهتدي للحديث بيسر وإن تفاوتت الطبعات.
2. الهوامش المحصورة بين قوسين هكذا [......] هي من صنع مترجم الكتاب إلىٰ الإنجليزية Stern.
3. الهوامش المحصورة بين قوسين مسبوقة بنجمة هكذا * (......) أو هكذا *[..] هي من صنعي أنا مترجم الكتاب إلىٰ العربية.
4. المصادر المذكورة في الهوامش أحيل فيها علىٰ الطبعات المتداولة والمشهورة، اللهم إلَّا إذا أعوزني الوقوف علىٰ الشاهد فأكتفي بذكر الجزء والصفحة كما أورده المؤلف.
5. عند غموض النّص أضع شرحاً في المتن بين قوسين هكذا <......> لبيان مقصود المؤلف، أو لأن المعنىٰ لا يتحقق إلَّا بذلك.
6. ردّ المصطلحات المستشهد بها إلىٰ لغة العلم الذي تنتمي إليه، ولا أكتفي بترجمتها ترجمة حرفيّة، لأن ذلك يفقدها معناها، حيث لا يوجد لها مكافئ في اللغات الأوروبية.
7. عند استشهاده ببعض النصوص من مؤلفاته أو مؤلفات غيره من المستشرقين لا أكتفي بالإشارة إليها ولكنني أنقل النصّ الذي يشير إليه برمته، وأضعه بين قوسين مسبوقاً بنجمة كما بيّنا سابقاً، هكذا * (جاء في الموضع المذكور من كتابه الظاهرية:....) أو * (جاء في الموضع المذكور من

كتاب حياة محمد لوليام ميور...). وفي ذلك خدمة جليلة للقارئ.

8. عند استشهاده ببعض النصوص من التراث الإسلامي والتي يكتفي المؤلف بمجرد الإشارة إليها، أنقلها في الهامش تمكيناً للقارئ من الإطلاع عليها حتىٰ يسهل عليه الوقوف علىٰ موضع الاستشهاد منها.

9. عند وقوعه في الخطأ، أو الوهم أنبّه علىٰ ذلك في الهامش بقولي: * (هذا وهم أو خطأ. راجع تعليقاتنا علىٰ هذا الموضع).

10. يعمد المؤلف أحياناً عند نقله للنص العربي داخل متن كتابه إلىٰ تفكيكه، فتأتي جملة النصّ العربي مضطربة لا يسهل علىٰ القارئ معرفة موطن الاستشهاد منها، ولذلك أسوق الشاهد كاملاً تجنباً لهذا الإبهام.

11. أضفنا في آخر هذا الكتاب ملحقاً يتضمن ترجمات لحياة جولدتسيهر من وضع بعض تلاميذه.

د.الصديق بشير نصر

إلىٰ العزيز أوجست مللر اعترافاً
بالصداقة الحقة...
إ.جولد تسيهر

مُقَدِّمَة

ينقلنا الجزءُ الثاني من كتاب (**دراسات محمدية**)، وإلىٰ حـدّ مـا، إلىٰ غَمْـرَةِ العَواملِ الشَّعبيةِ والدّينيةِ ذاتِ الأهمّيةِ البالغة في التَّطَوُّرِ التاريخيِّ للإسلام.

والجزء الأكبر من الدراسات الآتية يظهر في هذا الجزء لأول مرة، باستثناء بضع دراسات سبق نشرها، مثل: تعظيم الأوليـاء في الإسـلام Veneration of Saints in Islam، والتي كانت في الأصل مقالة كتبتها بالفرنسية تحـت عنـوان:
Le culte des Saints chez les Musulmans
وقد نشرت أولاً في مجلة تاريخ الأديان:

Revue de I'histoire des religions, II.pp.257-351 وقد ضُمَّت إلىٰ هذا الكتاب في شكل منقّح كلياً.

وبصرف النظر عن كثير من الحذف، فإن بعض المواضع قذ زوّدت بمواد أكثر شمولاً، بينما كانت المواضع الأخرىٰ جديدة إلىٰ حدّ كبير.

والذيل رقم (2) هو بعينه المقالـة التـي نـشرتها في المجلـة الآنفـة الـذكر، XVIII، تحت عنوان:

Influences chrétiennes dans la Littérature religieuse de l'islam

وقد شرع في طبع هذا الجزء مع صدور القسم الثاني من كتاب فلهاوزن Skizzen und Vorarbeiten الأمر الذي لم ييسّر لي الانتفاع بنتائج ذلك الكتاب لاسيما في الفصول الأولىٰ من دراسة «الحديث». وفي هذا المقام أود أن أشير إلىٰ أن الصفحة (70) من كتاب فلهاوزن ذات صلة بالصفحتين (26-27) من الجزء الثاني من فهرست برلين الشامل الذي وضعه آلفرت Ahlwardt الذي يمكن أن يعدَّ بحقٍ أكبرَ ذخيرة للتاريخ الأدبي للحديث النبوي، وهذا لم يتوافر لي إلّا قبل تسليم المخطوط بوقتٍ قليل، أيّ في اللحظة الأخيرة.

أما عن المخطوطات التي رجعت إليها عند كتابة هذا الجزء، فإليك بياناً مفصلاً عنها:

- كتاب السير الكبير، للشيباني. مع شرح للسرخسي. (مخطوط ليدن) فارنر رقم 373، ولكن لسوء الحظ لا يمكن التعرّف علىٰ أصل الكتاب من الشرح الموضوع عليه في المخطوطة المذكورة، والحال نفسها مع مخطوطة ڤيينا[1]
- كتاب الكفاية في معرفة علوم الرواية للخطيب البغدادي[2]. (مخطوط ليدن) فارنر رقم 353.
- مختلف الحديث لابن قتيبة. مخطوط ضمن مجموعة فارنر السابقة رقم 882[3].
- أدب القاضي لأبي بكر ابن الخصاف. (مخطوط ليدن) فارير رقم 550[4].
- كتاب القُصاص والمذكورين لابن الجوزي. مخطوط. المجموعة السابقة رقم 998[1].

(1) [كتاب السير الكبير مع شرح السرخسي. نشر في حيدر أباد سنة 1335 - 1336 هـ].

(2) [نشر بحيدر آباد سنة 1357 هـ].

* (نشر بتحقيق الدكتور أحمد عمر هاشم، بيروت ، دار الكتاب العربي 1984 م)

(3) [نشر في مصر سنة 1326 هـ].

* (وطبع سنة 1966 بالقاهرة وقام على تصحيحه وضبطه محمد زهري النجار).

(4) [انظر ، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (3/ 259). تحقيق عبد الحليم النجار، المطبعة العربية].

- أسانيد المحدثين[2]، (مخطوط ليدن)، أمين رقم 39 (لاندبرج، فهرست، ص 13.

والمخطوطات الآتية موجودة ضمن مخطوطات الرفاعية بمكتبة جامعة لايبزج.

- تقريب النووي (وهو تقريب لمقدمة ابن الصلاح) والمسائل المنثورة (وكلتاهما ضمن مجلد واحد، D.C رقم 189)[3].
- رحلة عبد الغني النابلسي، المسماة بالحقيقة والمجاز في رحلة الشام ومصر والحجاز (رقم 362[4]).
- الكَواكبُ الدّرية للمناوي. رقم (141)[5].
- طبقات الأبرار للبقاعي. أرقام (234-237).
- اِبتغاءُ القربة باللباس والصُّحبة، لأبي الفتح العوفي. رقم (185).

أما المخطوطات التي رجعت إليها بشكل لا يكاد يذكر، فقد اكتفيت بذكرها في هوامش الكتاب، وأما كتب الحديث التي نقلت عنها، فإليك بياناً بمكان طبعها وتاريخه:

- البخاري مع شرح القسطلاني، بولاق، 1285 هـ في عشرة أجزاء.
- مسلم مع شرح النووي، القاهرة، 1284 هـ في أربعة أجزاء.
- أبو داود، القاهرة، 1280هـ في جزئين.

---

(1) * (نشر سنة 1971 بتحقيق د. مارلين سوارتز. المكتبة الشرقية، بيروت)

(2) * (الظاهر أن مؤلفه مجهول. ولم يعزه جولد تسيهر لأحد).

(3) [نشر بالقاهرة سنة 1307 هـ. وترجمة إلى فرنسية م. مارسيه ونشره بالمجلة الآسيوية JA سلسلة (9)، المجلد (16). ص (315-346، 478-531) لسنة 1900، والمجلد (17) ص 101-149، 193-232، 524-539) لسنة 1901، والمجلد(18)ص(61-146) لسنة 1901. وكتاب المسائل المأثورة نشر بالقاهرة سنة 1352 هـ.]

(4) [انظر، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي. (2/ 457) بالألمانية، وملحقه (2/ 474) طُبع بالقاهرة سنة 1324]

(5) [بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (2/ 394) بالألمانية، وملحقه (2/ 417)].

- النسائي، طبعة حجرية، 1282 هـ في جزئين.
- الترمذي، بولاق، 1292 هـ في جزئين
- ابن ماجة، طبعة حجرية، دلهي، 1282هـ.
- الموطأ مع شرح الزرقاني، القاهرة، 1279-1280 هـ في أربعة أجزاء.
- تنقيح الموطأ لمحمد بن الحسن الشيباني مع شرح عبد الحيّ، طبعة حجرية، لكهنوء، 1297 هـ.
- سنن الدارمي، طبعة حجرية، كاونبور، 1293 هـ.
- مصابيح السنة للبغوي، القاهرة، 1294 هـ في جزئين.

وأما الكتب التي أَنقل عنها من حين إلىٰ آخر فهي:

- حياة الحيوان للدَّمِيري، الطبعة التي نشرت عقب طبعة بولاق، 1284هـ.
- فوات الوفيات للكتبي، الطبعة التي نشرت عقب طبعة بولاق، 1299هـ.
- تاريخ الخلفاء للسيوطي، الطبعة التي نشرت عقب طبعة القاهرة، 1305هـ وبهامشه كتاب تاريخ الأُوَل للحسن العباسي.

كما أود أن أغتنم هذه الفرصة لكي أتوجه بالشكر للأصدقاء والزملاء وإدارات المكتبات لتمكينهم إياي من النظر في المصادر الأدبية، ومظان بعض الكتب التي عَزَّ عليّ العثور عليها. وإنني لمدين بالشكر للسيد ڤولرس vollers مدير مكتبة «ولي العهد» بالقاهرة الذي كان يميل لدعم الكتاب حيث أمدّني ببضعة نصوص ومقتطفات من مخطوطات المكتبة التي يديرها.

إ. جولدتسيهر

يوليه 1890

عن تطوّر الحديث

الحديث والسنة

(1)

لفظةُ «الحديث» تعني «الحكاية»، أو «الخبر»، وليس هو الخبر الذي بين معتنقي العقيدة الواحدة فحسب، بل يراد به كذلك المعلومات أو المعارف التاريخية سواء أكانت دنيوية أم دينية، وسواء أكانت من الماضي البعيد أم من الوقائع أو الأحداث المتأخرة[1].

يقول أبو هريرة: «ألا أعللكم بحديثٍ من حديثكم معشر الأنصار»[2]، ثم يخبرهم قصةً من سلسلة أحداث فتح مكة، وكان يرمي من وراء ذلك أن يقوّيَ إحساسهم بالتآلف، وذلك لأن العربَ الوثنيين أو المشركين العرب اعتادوا أن يتغنّوا ويفتخروا بقصص أيامهم.

---

(1) وتعني الأحاديث في الاستعمال القديم أيضاً: «قصص من ماضي القبائل». ومن ذلك قولهم: «ومن الحديث مهالك وخلود» (أبيّ بن هريم. حاشية على الحادرة. نشر انجلمان ص 12 – 13) وفي معلقة زهير:

وما الحَرْبُ إلَّا ما عَلِمْتُم وذُقْتُمُ ❁ وما هُوَ عَنْهَا بالحَدِيثِ المُرَجَّمِ

ولمعرفة المزيد عن كلمة (مرجم)، قارن بما جاء في تاريخ الطبري (3/ 2179) مثل: رجماً بالظنون)، وقارن بـ: حكايات من الأحداث اليومية لـ Imrq. (40، 1 – 2، 50، 1).

(2) البلاذري: فتوح البلدان ص 52. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1977 م.

ومن سياق الأساطير والخرافات جُعلت لفظة (حديث) لموضوعات القصص[1]، ومن ثم كان قولهم: «يصبح حديثاً» بمعنىٰ يصير مثلاً أو مشعلاً تحتذيه الأجيال القادمة[2]، ومنذ فترة مبكرة ظلّ الاستعمال اللغوي لهذه الكلمة مقصوراً في الدوائر الدينية علىٰ نوعٍ من الخبر والحكاية دون أن تُنْقَلَ من سياقها العام[3].

ويقول عبدُ الله بن مسعود: «إنّ أحسنَ الحديث كتابُ الله، وأحسنَ الهدي[4] هديُ محمدٍ»[5]. ويبدو أن هذه العبارة التي تلقّاها جمهور المؤمنين بنوعٍ من الرضا وقاموا بنشرها علىٰ مدىٰ عريض قد نسبت لمحمد نفسه لقوله حاضّاً علىٰ التكتل: «إنّ أحسنَ الحديث كتابُ الله تبارك وتعالىٰ، قد أفلح من زيّنه اللهُ في قلبه، وأدخله في الإسلام بعد الكفر، واختاره علىٰ ما سواه من أحاديث الناس، إنه أحسنُ الحديث وأبلغه»[6].

---

(1) fragmenta Historicorum arabicorum، [ج1، لايدن 1868 م]، نشره دي خويه ص 102، 11: «من أحاديث العرب ومن أشعارها». انظر، ياقوت: معجم الأدباء (4/ 898-899): «ومن أحاديث أهل اليمن».

(2) لمعرفة المزيد عن قولهم: «صار حديثاً» انظر الأغاني (14/ 47) أو «أحدوثة» المصدر نفسه. (21/ 150). والمعنيان مجموعان في بيت لأبي كلدة. ذكره أبو فرج في الأغاني (10/ 120-122):

«ولا تُصبح أحدوثةً مثل قائلٍ ❁ به يضرب المثل من يتمثّل»

(3) القصص المأخوذة من تاريخ دنيوي (أي لا صلة له بالموضوعات الدينية) تسمى عادة أخباراً كقول ابن قتيبة في (الشعر والشعراء): «رواة الحديث والأخبار» ص 4، طبعة ريترشاوزن Rittershausen. (وفي طبعة دي خويه ص 3: من المحتمل أن لفظة «اخبار» هنا هي حشو كلام، وأن المقصود هم رواة الحديث).

(4) هَدْيٌ، وهُدَى. لفظان مرادفان للسنة، وأحياناً يحلاّن محلّها. انظر سنن أبي داود (كتاب الصوم، باب قدر مسيرة ما يفطر فيه).

(5) البخاري (كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله).

❁ (لاحظ إيهامه القارئ بقوله: يقول عبد الله بن مسعود، في حين أن القائل هو رسول الله ﷺ، وقول عبد الله بن مسعود وإن كان موقوفاً إلّا أنه في حكم الرفع، ثم إن إعراضه عن ايراد المرفوع والاقتصار على الموقوف ضرب من التدليس. انظر تفصيل الموضوع في تعليقاتنا اللاحقة).

(6) ابن هشام: السيرة النبوية (2/ 146)، ط(3)، تحقيق السقا والأبياري وشلبي 1971 م. كذا كان في أول الأمر، ثم تبين بعد أيام من ذلك أن تسمية القرآن بالحديث أمر غير مرغوب فيه فاستبدلت عبارة «احسن الحديث» بـ«أحسن الكلام»، انظر سنن ابن ماجه: (باب اجتناب البدع والجدل).

ولـمّا كان كتابُ الله هو «الأحسن حديثاً»، وخوفاً من التناقض مـع المفهـوم العـام لكلمـة (حـديث)، ولأن القـرآن أعـلىٰ المـصادر الـشرعية، قُـصِرَت لفظـةُ (حديث) علىٰ أقوال الرسول، إما بمبادرته الخاصة بالكلام، أو إجابته عن سؤال.

يقول أبو هريرة: «قلت: يا رسول الله مـن أسـعدُ النـاس بـشفاعتك يـوم القيامة ؟ فقال: لقد ظننتُ يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحدٌ أولىٰ منك لما رأيت من حرصك علىٰ الحديث. أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إلٰـه إلّا الله من قبل نفسه»[1].

وردّد الصّحابةُ الأتقياءُ أقوالَ النبيِّ الغامـضةَ في وقـار واحـترام، وحـاولوا حفظَ كلَّ شيء قاله النبيُّ لأجل تهذيب الجماعة الإسلامية وإرشادها، وكلَّ ما أمَـرَ به ـ علىٰ الصعيدين العام والخاص معاً ـ فيما يتصل بممارسة الواجبات الدينية، أي نظام الحياة بشكل عام والسلوك الاجتماعي، سواء في الماضي أو المستقبل.

وعندما قادتهم الفتوحاتُ السريعةُ المتتاليـةُ إلىٰ بلـدان بعيـدة نقلـوا تلـك الأحاديث النبوية إلىٰ أولئك الـذين لم يـسمعوها بـآذانهم. وبعـد مـوت النبـي أضافوا كثيراً من الأقوال النافعة التي ظنّوا أنها تتفق مع رأيه، وأنهـا في نظـرهم ستنسب إليه شرعاً.

وتلك الأحاديث تعاملت مع الممارسة الدينية والقانونية (الـشرعية) التـي طوّرت تحت إشراف النبي، وَعُدّت قاعدةً لكلِّ العالم الإسلامي.

والصحابةُ هم الذين كوّنوا المادة الأولية للأحاديث التي تزايدت بـسرعة خلال الأجيال اللاحقة بسبب العوامل التي ستوضح في الأبواب اللاحقة.

وفي غيبة الدليل الأصيل يكون من ضروب التهور اختيار أيٍّ منها يُنسب

(1) البخاري (كتاب الرقائق، باب صفة الجنة والنار).* (وأخرجه البخاري في موضع آخر من صحيحه، في كتاب العلم، باب الحرص على الحديث)

إلىٰ الأجيال التي جاءت بعد موت النبي. والمعرفةُ الشخصيّةُ الدقيقةُ بهذه الكمية المهولة من الأحاديث والتي ضُمّت إلىٰ بعضها في جوامع صُنِّفَت بعناية تغري بالحذر والشكِّ، لا بالثقة والتفاؤل.

ونحن في هذا المقام لا يمكننا الوثوق في هذه الأحاديث بالقَدْرِ نفسه الذي فعله دوزي بالنسبة لجزء كبير منها [1]. ولكن ـ إلىٰ حد بعيد ـ يمكن أن نَعُدَّ الجزءَ الأكبرَ من تلك الأحاديث علىٰ أنه نتيجة لتطور الإسلام الديني والتاريخي والاجتماعي خلال القرنين الأول والثاني الهجريين.

والحديث لا ينفع وثيقةً لتاريخ الإسلام في مراحل نشأته الأولىٰ، ولكنه يمكن أن يُعَدَّ إلىٰ حدٍّ ما انعكاساً للنزعات التي ظهرت في الجماعة أثناء المراحل الناضجة من تطوره.

وهو يحوي ـ أيّ الحديث ـ دليلاً غير ذي قيمة لتطوّر الإسلام في سِنيه الأولىٰ التي كان يكوّن فيها نفسه في وحدةٍ كاملةٍ منظّمَةٍ من القوة المؤثرة الفعالة.

وهنا تكمن القيمةُ الحقيقيةُ لدراسة الحديث وتقديرها، وأنها ذات أهمية بالغة لفهم الإسلام وفي أيّ من أطواره البارزة صحبته مراحل متعاقبة في وضع الحديث.

(2)

يتكون كل حديث من جزأين، الجزء الأول وهو سلسلة الرواة الذين يتناقلونه عن بعضهم من مصدره إلىٰ آخر راوٍ فيهم، علىٰ أساس عدالة كل واحد منهم.

---

(1) يقول دوزي Dozy:

"Je m'étonne toujours, non pas qu'il y ait des passages faux dans la tradition (car résulte de la nature même des choses), mais qu'elle contienne tant de parties authentiques (d'aprés les critiques les plus rigoureux, la moitié de Bokhârî mérite cette qualification) et que, dans ces parties non falsifiées, ils se trouvent tant de choses qui doivent scandaliser un croyant sincère". Essai sur l'histoire de l'Islamisme, Trans V. Chauvin.p.124.

وتعرف هذه السلسلة بسند الحديث أو إسناده[1].

والجزء الثاني هو (متن الحديث)، وهو نص الكلام المنقول. ويمكن ملاحظة ان كلمة (متن)[2] لفظة جاهلية، ولم تَعْنِ في الأصل نصَّ الحديث، وكانت تستعمل في العربية القديمة للدلالة علىٰ «النص المكتوب». ومن

---

(1) من المهم جداً معرفة طبيعة الإسناد أو معرفة الفوارق التي وضعها علماء مصطلح الحديث وعبّروا عنها بشكل اصطلاحي مستنبط في غاية الإحكام، وهي معرفة مفيدة حتى لأغراض النقد الحديث. ومناقشة هذه الفوارق والمصطلحات هنا يؤدي إلى نوع من التكرار غير الضروري، لذلك نكتفي هنا بعرض ما كتب سابقاً في هذا الموضوع حسب الترتيب الزمني:

(1) E.E.Salisburi,
" Contribution From original sources to our knowledge of the science of Muslim Tradition ", JAOS , VII(1862)pp.60 -142(cf. 'Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte' , Beitrag Zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie, Leibzig, 1884 , pp.22 , note 1).

(2) Rev.E.Sell
The Faith of Islam (London , and Madras,1880),pp.70-72.

(3) T.P.Hughes
A dictionary of Islam (London 1885),s.v. tradition, pp. 639-46.

(4) F.Risch
Commentar des " Izz al–Din Abū ' Abdallāh über die Kunstausedrück der Traditions-wissenchaft nebst Erlauterungen, Leiden, 1885.

ولا يجد القارئ قيمة كبيرة في هذه الكتابات عن الاسناد، لأنها لم تخصص في الأصل لهذا الغرض. وأما الكتابات ذات الأهمية الأساسية في موضوعنا فهي:

دراسات شبرنجر المتنوعة، والتي تعد أول تعامل علمي مع الحديث. وهي:

(5) Sprenger's studies:
Notes on Alfred. V. Kremer's edition of Wakidy's Compaigns , JASB. XXV(1856), pp.53-74,199-220.
On the origin of writing down historical records among the Musulmans, Ibid, p.303-29, 375-81.
Über das Traditionswesen bei den Arabern, ZDMG, X, (1856), pp.1-17.
His excursus 'Die Sunna' , Leben und lehre des Mohammad, III (1865), pp. Ixxvii-civ

(6) William Muir: The Life of Mahomet and History of Islamto the Era of the Hegira (London , 1858) , pp.xxviii-cv (suggestive remarks on tendentious traditions)
(وفي الصفحات المشار إليها إشارة إلى الأحاديث التي تنزع إلى اتجاه معين)

(7) Alfred von kremer
Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen,(Vienna, 1875),pp.474-504. On isnad terms ,p.480.

(8) C. Snouck Hurgronje
' Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam, BTLV, IV, part 6 (1883) pp.36-65, of the offprint. Development of the Concepts of sunna and ijmā, [Verspreide Geschriften,II,PP.33-58] [Verspreide Geschriften,II,PP.33-58]

(2) ومن معاني كلمة (متن) أنها تطلق على جزء من جسم الانسان، وهذا لا يعنينا هنا.

* (يعني هنا (الظهر) وهو من معاني المتن لغة).

المعروف أنّ (الأطلال) في الشعر الجاهلي تشبّه غالباً بالكتابة [1]. فهي تُشَبَّه تارة بكتابات الرهبان النصارىٰ الغامضة، أو بكتابة الفرس زمن كسرىٰ [2]. كما تشبه بالوشم[3]، وبالنقوش البالية علىٰ السيوف القديمة والأغماد[4]...الخ. وهذا زهيرٌ يصف، ذات مرة، الأطلالَ المهجورة[5] بأنها الرقشُ [1] علىٰ الرقّ (المحيل) البالي [2].

---

(1) كما تشبه بالوحي، وهذا يتردد كثيراً في شعر العرب. كقول زهير (15، 5) طبعة لاندبرج ص 104 بيت (3). أو أن تشبه بالوحي – بضم الواو وكسر المهملة – كما في معلقة لبيد بيت (2) والذي فسّر بالكتابة.

* (البيت المعني من قصيدة زهير هو:

لِـمَنْ طَلَلٌ كَالوَحْي عَافٍ مَنَازِلُه ... عَفَا الرَّسُّ مِنه فالرَّسيسُ فعَاقِله

* والبيت المعني من معلقة لبيد هو:

فمدَافُع الرَّيَّـانِ عُرِّيَ رسْمُها ... خَلقاً كما ضَمِنَ الوُحِيُّ سِلامُهَا

قال الزوزني: الوحي: الكتابة. وقال التبريزي: الوحي جمع وحي وهو الكتاب. ومن هذا القبيل قول الـمَرَّارَ بن مُنْقِذٍ (المفضليات. تحقيق شاكر وهارون، ط(3) ص 89):

وترى منها رُسُوماً قد عَفَتْ ... مِثلَ خَطِّ اللَّامِ في وَحْي الـزُّبُـرْ)

(2) وثمة شواهد أخرى في كتاب سيجموند فرنكل Siegmund Frankel

Die aramaischen Fremdworter (im Arabischen, Leiden, 1886)

وقارن ذلك بإضافاتي في الجزء الأول ص 111. ملاحظة رقم (1). وقد يذكر أحدهم ما جاء في شعر الهذليين: (آياتها عفر). وعند فلهاوزن: (آياتها سفر)، وفي الأغاني 21/ 148) (آياتها سطر).

* (البيت المقصود هنا لأبي صخر الهذلي كما في الأغاني (ج 21) أخبار أبي صخر الهذلي ونسبه) وهو قوله:

للَيْلَىٰ بذاتِ الجَيْش دارٌ عَرَفْتُها ... وأخرى بذاتِ البَيْنِ آياتُها سَطْرُ

(3) انظر المفضليات ص 105. تحقيق شاكر وهارون، وشرح ديوان الهذليين للسكري (3/ 1249)، ومعلقة طرفة. بيت(1)، المتنخل عند ياقوت (1/ 414)، ديوان لبيد ص 151 بيت(2)، معلقة زهير بيت(2)، ديوان زهير، قصيدة (15) بيت(3) أو (صفحة رقم 166 بيت(3) من طبعة لاندبرج)، ديوان عنترة. قصيدة(27) بيت(1).

(4) انظر شواهد ذلك في: ديوان طرفة، وقارن بالأغاني (2/ 121).

* (يعني قول طرفة:

أتَعرِفُ رَسمَ الدَّارِ قَفْراً مَنَازِلُه ✿ كَجَفْنِ اليَمانِ زَخْرفَ الوَشْيُ مَاثُله

وقول حنين الحيريّ كما في الأغاني:

يَلـوحُ كمَـا تَـلـوحُ على ... جُـفُـونِ الصَّيْـقـلِ الخِـلَلُ

(5) قارن بقول طرفة:

=

وكلمة (المتن) وجمعها (المتون) تنتمي إلىٰ طائفة من المعاني تستخدم في هذه التشبيهات، كقول الشاعر:

وجلا السيول عن الطلول كأنها   زُبُر تُجِدُّ متونها أقلامُها[3]

ونجد التشبيه نفسه مع شيء من التهذيب عند شاعر متأخر كالأحوص الذي يقول في وصفه للمنازل المهجورة: دوارس كالعين في المهرق[4].

ليس لكلمة (العين) هنا معنىٰ محدد ما لم تفسر بأنها ما تقع عليه العين من الكتابة [5]. وعندما تستبدل كلمة (المتن) بكلمة (العين) يستقيم الوصف مع

كسُطُورِ الرَّقِّ رَقَّشَهُ   بالضُّحَى مُرَقِّشٌ يَشِمُهْ

وفي المفضليات: «كما رقش العنوان في الرَّق كاتب». انظر شعر الهذليين 280، 5، 6، وقارن بما ورد في الأغاني من شعر المتأخرين(2/ 75).

* (ما في المفضليات هو عجز بيت للأخنس بن شهاب التغلبي، صدره: لابن حطان بن عوف منازل ويعني بما ورد في الأغاني من شعر المحدثين قول جميل بن معمر كما رواه في أخبار ابن عائشة ونسبه:

إنَّ المنازلَ هَيَّجت أطْرابي   واستعجمتْ آياتُها بجوَابي

قَفْرٌ تَلوحُ بذي اللُّجين كأنَّها   أنضاء رسم أو سطور كتاب)

(1) واستخدم لفظة (محيل) لوصف الأطلال كذلك. انظر الأغاني(3/ 83)، وهذا يفسر خطابهم للأطلال:

قالوا السَّلامُ عليك يا أطلال   قلتُ السَّلام علىٰ المحيل

انظر الميداني (2/ 235) ، وقارن بها في ياقوت (3/ 648): الطلل المحول.

(2) وفي ديوان زهير (رقا محيلاً) (لاندبرج ص 188، البيت رقم 2). * (بلين وتحسب آياتهن عن فرط حولين رقاً محيلا)

(3) معلقة (لبيد رقم 8). وترجم كريمر في كتابه Uber die Gedichte des labyd ص 6 لفظة (متونها) بـ(سطورها).

* (يعني قول لبيد:

وجَلا السُّيولُ عن الطُّلولِ كَأَنَّها ✿ زِبرٌ تُجِدُّ متُونَها أَقلَامُهَا)

(4) انظر الأغاني (7/ 124).

(5) كلمة (عين) مقابلة لكلمة (ضمار). انظر شرح اشعار الهذليين (2/ 741). وكذلك كلمة (أثر) مقابلة لكلمة (عين) بمعنى الشيء ذاته. كقول لبيد: (لا عين منه ولا أثر). انظر الميداني 1 / 111: «تطلب أثراً بعد عين». قارن: D.H.Müller, Burgen und Schlöser,I ,p.88,8.

مجموعة التشبيهات التي استشهدنا بها، مثل: الكتابة القديمة، آثار الديار المندرسة...إلخ.

ومن هذا السياق تكتسب لفظة (المتن) معنىً (النص المكتوب)[1]. والشأن نفسه مع لفظة (العين)، وهي كلمة قديمة تعني النص المنقول شفهياً[2].

وإِخْتيارُ كلمة (المتن)[3] لوصفِ نَصٍّ حديثٍ ما، أيّ نصّ مدوّن، يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة، بمعنىً أن ذلك لا يستلزم نقد السند بقدر ما يستلزم نقد المتن. ويمكن أن يعدَّ هذا دحضاً لما يفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدوّن في بدايته، وإنما نُقِلَ شفهياً. وإنّ تدوين

---

(1) على المرء أن يقاوم إغراء وجود هذا المعنى في كلام كعب بن زهير لراويه أيضاً، الأغاني (ج 15 ـ أخبار كعب بن زهير): تثقفها حتى تلين متونها. وهذه صورة مأخوذة من وصف الرمح وتظهر هذه الصورة أكثر وضوحاً في قول عدي بن الرقاع. الأغاني (ج 8 – أخبار عدي بن الرقاع). انظر Noldeke, Beitragen zur kenntniss der poesie der alten araber (Hanover,1864),p.47.

وهذا المقطع يوضح أيضاً أن رواة الشعر الأوائل لم يكونوا صدى للشعراء فحسب، بل كان لهم دور في تهذيب أعمال الآخرين التي يروونها. لذلك قد نرى شعراء مشهورين، كانوا رواة لشعراء سبقوهم (انظر الكلام عن زهير في كتاب الفرت)

Ahlwardt , Bemerkungen uber die Echtheit der alten arabischen Gedicgte,p.62.

وقد قيل في أحد الشعراء إنه: اجتمع له الشعر والرواية. وكثير من المعلومات حول هذا الموضوع توجد بالأغاني ج7 (نسب جميل وأخباره).

* (يريد كلام كعب بن زهير في الحطيئة وكان راوية لآل زهير:

يثقفها حتى تلين متونها ... فيقصر عنها كل ما يتمثل

وأما قول عدي بن الرقاع الذي أشار إليه فهو:

نظر المثقف في كعوب قناته ... حتى يقيم ثقافه منآدها

انظر معجم الشعراء للمرزباني ص253، تحقيق كرنكو، والكامل للمبرد(2/ 109).

(2) انظر ملاحظتي على:

Fleischer , kleinere Schriften. I , p.619. [von Henrich L. Fleischer, Gesammelt, durchgeshen und vermhert, Leipzig, 1885 – 8].

قارن بـ: عروة بن الورد، نشر نولدكة ص 30) الأغاني(ج 2 ص 94).

(3) من سوء الحظ لم أتمكن من معرفة متى ظهرت كلمة (المتن) في علوم الحديث لأول مرة.

الحديث كان من طرق حفظ الحديث المبكرة، وأن ذلك النُّفورَ كان بكل بساطة نتيجة لاعتبارات متأخرة [1].

وأقدم الأجزاء الحديثيّة المكتوبة هي تلك التي يقال إنها دوّنت في العقود الأولىٰ[2]. وليس هنالك ما يتعارض مع افتراض أنَّ الصَّحابةَ وتابعيهم رغبوا في حفظ أقوال النبي وأحكامه < أفعاله > من النسيان، وذلك بتسجيلها وتدوينها. وكيف للجماعة المسلمة أن تُعْرِضَ عن كتابة أحاديث الرسول، وتَتْركهَا للراوية الشَّفهية وهي التي حفظت لنا أَقْوَالَ الحكماء في الصحف ؟ (كما سنرىٰ ذلك بشكل متكامل في المبحث الأول من الفصل 8).

وكثيراً ما كان أحد الصحابة يحمل معه صحيفته إلىٰ جماعته ليَنقلَ لهم ما فيها من تعاليم نبوية، ومُحتويَات تلك الصحف التي كتبت في عهود الإسلام الأولىٰ سُمّيت متن الحديث، والرجال الذين حملوا تلك المتون يذكرون أسماء شيوخهم الذين تلقوها عنهم بالتعاقب. وهكذا ظهر الإسناد إلىٰ الوجود. وليس من الممكن التأكد مما إذا كان وجود ما يسمىٰ بالصحف أو الكتب يتفق مع الواقع أم أنها صحف موضوعة اختلقها المتأخرون في مواجهة نفاة التدوين.

وصحيفة أَسماءُ بنت عُميس (ت 38 هـ) - وهي زوجة جعفر بن أبي طالب وَتزوجت من أبي بكر بعد استشهاده - [3] ستثير دون أيّ شَكٍ كثيراً من التحفظ والريبة. ويقال: إنَّ هذه الصحيفة قد جمعت أقوالَ النبي المختلفة، وقد ذكرها أحد مؤرخي الشيعة [4]. ربما لأنَّ «أسماء» هذه كانت علىٰ الدوام تقف

(1) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(2) انظر: Kremer , Culturgesch, I, p. 475.

(3) هنالك بعض المعلومات عن هذه المرأة (أسماء بنت عميس) في كتاب الأغاني (ج 11 ، خبر عبد الله بن معاوية ونسبه).

(4) اليعقوبي: التاريخ (2/ 101، 115). دار بيروت للطباعة والنشر 1980 هـ.

إلىٰ صفِّ فاطمة، ومن ثمَّ فهي مصدرٌ مُوَثّقٌ لمعرفة الحديث، فذَاعَ كثير من الأخبار التي روتها بين الناس كخبر معجزة انشقاق القمر [1].

وهناك كِتَابٌ آخرُ ظهر منذ فترةٍ مبكرةٍ، وهو كتاب سعد بن عبادة (توفىٰ في حوران 15 هـ)، وبواسطة هذا الكتاب وضع ابنُه يدَه علىٰ عادات النبي الصحيحة [2]. وهنالك أيضاً صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص (ت65 هـ)، وتعرف بالصحيفة (الصادقة)[3].

ولعلّ هذه الصحيفة هي المصدرُ الذي أخذ منه حفيده عمرو بن شعيب (ت120هـ) مادته الحديثية[4]. ولهذا السبب لم يأبه نُقّاد الحديث المتأخرون لأحاديث عمرو بن شعيب التي أخذها من صحيفة جده، ولم يعُدُّوها صحيفةً بشكل كلي[5].

كما أن هنالك أيضاً أحاديث نقلت من صحيفة سَمُرَةَ بن جندب (ت60هـ)[6] ومن المحتمل أن يكون ما سُجِّلَ بهذه الصحيفة – والتي يدور

---

(1) يبدو أن الحديث لم يلق قبولا عند أهل السُّنة، الأمر الذي جعل أحمد بن صالح (108-248 هـ) يشير إلى هذا النفور بقوله: «لا ينبغي لمن سبيله العلم التخلف عن حفظ حديث أسماء لأنه من علامات النبوة» القاضي عياض: الشفاء (1/ 185). طبعة الحلبي 1950 م.

* (العجب أن أسماء بنت عميس ليست ممن رووا حديث انشقاق القمر، وهذا تدليس من جولد تسيهر، لأن الحديث انشقاق القمر أخرجه الشيخان ومن رواته أنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن مسعود، وجبير بن مطعم، وعبد الله بن عباس، والحديث الذي يقصده هو حديث رد الشمس لعليّ وقد اختلف العلماء فيه ما بين مثبت وناف. وعبارة أحمد بن صالح الذي ذكرها صاحب الشفاء موجودة في مشكل الآثار للطحاوي).

(2) الترمذي(باب ما جاء في اليمن مع الشاهد).

(3) وقد ورد ذكرها بين الفينة والأخرى في كتاب ابن قتيبة (المعارف ص 452) ولكنه يعزوها خطأً إلى عبد الله بن عمر. قارن بـ:.W. Muir , Mahomet, I,P. XXXIII

(انظر كذلك تقييد العلم للخطيب البغدادي ص 84) تحقيق يوسف العش.

(4) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 2/ 29 الطبعة المنيرية.

(5) الترمذي(باب ما جاء في زكاة مال اليتيم).

(6) الترمذي (باب ما جاء في احتلاب المواشي).

حولها بعض الاضطراب[1]- مطابقاً لرسالة سمرة إلىٰ ابنه والتي توصف بأنها: «فيها كثير من العلم»[2].

وأخيراً هنالك صحيفة جديرة بالذكر، هي صحيفة جابر بن عبد الله (ت78هـ)[3]، ويرجع عهدها إلىٰ زمن الصحابة، وثمة من يخبرنا بأن قتادة العراقيّ (ت117هـ) قد روّج أحاديثها[4].

ويذكر الشيعة طائفة من الكتب يرجع عهدها إلىٰ زمن مبكّر وذلك لتوثيق بعض المسائل التي ليس لها أساس صحيح، (وأنصار الشيعة أكثر نزوعاً من أهل السنة إلىٰ الرجوع إلىٰ المدونات، والوثائق التي تحتوي علىٰ الحجج المؤكدة لمذهبهم[5]، ولذلك فهم أكثر انتحالاً للكتب من غيرهم)، ولهم تعود نسبة صحيفة أسماء بنت عميس المذكورة آنفاً. ونقاد الشيعة يعترفون صراحة بوجود آثار يهودية في مصنفاتهم[6].

وثمة كتاب ورثه الشيعة يُنْسَبُ لشخصٍ اسمه عمارة بن زياد يعتقد أنه كان علىٰ صلة بالأنصار، ويعترفُ من بثَّ هذا ا الكتاب بين الناس بأنَّ عمارةَ هذا رجل هبط من السماء ليبلغ أحاديثها، ثم قفل راجعاً إلىٰ السماء دونما إبطاء.

---

(1) أبو داود (كتاب الفتن والملاحم) ويخلط أبو داود بين هذا وكتاب ابن سبرة (ت162 هـ) فيقول: «كتاب ابن سبرة وقالوا: سُمَيْرَة»، انظر كذلك: المعارف لابن قتيبة ص305-306 ط 4 ، دار المعارف ، تحقيق ثروت عكاشة.

(2) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 1/ 263، * (وقال ابن سيرين: «في رسالة سمرة إلى بنيه علم كثير».

(3) طبقات الحفاظ 47. * (ترجمة (قتادة بن دعامة السدوسي)، تحقيق علي محمد عمر الطبعة الأولى 1973.

(4) الترمذي: السنن (باب ما جاء في ارض المشترك): «إنما يحدث قتادة عن صحيفة سليمان اليشكري وكان له كتاب عن جابر بن عبد الله».

(5) انظر مساهمتي في «تاريخ أدب الشيعة»
Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'a [und der sunnitischen Polemic in Sitzungsberichte der K.Akademie der Wissenschaften, Vienna , 1874], p.55.

(6) قائمة بأسماء كتب الشيعة للطوسي ص 148.

وهذا جعل حتىٰ نقاد الشيعة[1] يقرون بأن عبارة هذا لا وجود له أبداً وأن الكتبَ التي نُسِبَت إليه هي قطعاً كتبٌ مُلَفّقَةٌ.

ومن أقدمِ الكتب التي ظهرت في هذه الدوائر، كتاب سُليم بن قيس الهلالي[2] أحد أصحاب عليّ، وقد مات في زمن الاضطهاد الذي أوقعه بنو أمية علىٰ خصومهم ببطش الحجاج وسطوته[3].

وظلّ الشيعةُ علىٰ هذا الكتاب حتىٰ وقت متأخر[4].

والمدونات القديمة التي ذُكِرَت هنا لم تستوعب علىٰ آية حال الصُّحُفَ والكتبَ التي استُشْهِدَ بها باعتبارها مكتوبةً في القرن الأول.

وهنالك أمثلة أخرىٰ من هذا القبيل جمعها شبرنجر[5]، ويضاف إليها ما ذكرناه آنفاً.

(3)

إنَّ التمييز بين مصطلح (الحديث) ومصطلح (السنة) مسألة واجبة، وهنالك محاولات عديدة سعت للتعرف علىٰ الفرق بين المصطلحين، إلَّا أن هنالك إصراراً من ناحية أخرىٰ علىٰ أنّ الكلمتين متماثلتان أو هما مترادفتان نسبياً. ولوجهة النظر الأخيرة ما يبرّرها علىٰ قدر الاهتمام بالتطور الأخير لعلم المصطلح الإسلامي، ولكن إذا كان الاعتبار للمعاني الأصلية للكلمتين فقط، فإنهما غير متماثلتين.

---

(1) أعلام الهدى ص 236. (نضد الايضاح).

(2) اشتبه الاسم على فلوجل في تعليقاته على فهرست النديم (ص 95) مع اسم رجل يقال له: سُليم مات في عهد عثمان. انظر .Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen , p.430

(3) الفهرست للنديم ص 219 من طبعة فلوجل ص (275) من طبعة رضا تجدد.

(4) أعلام الهدى ص 354. المقطع قبل الأخير.

(5) مجلة جمعية البنغال الأسيوية JASB (1856 م) ص 317 وما بعدها.

والفرق الذي يجب أن يظلّ في أذهاننا هو أنّ الحديثَ ـ كما بَيّنا قبل حين ـ هو الخبرُ الشفهيّ المرويُّ عن النبيِّ في حين أن السّنةَ في الاستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بغرض دينيٍّ أو شرعيٍّ بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه.

وأيّ قاعدة (حكم شرعي) توجد في حديث ما، تعد من الطبيعي سنةً[1]، ولكنه ليس من الضروري أن يكون للسنة حديثٌ مماثلٌ يمنحها التصديق.

ومن الممكن جداً أن يتعارضَ حديثٌ ما مع السنة [2]، ومن واجب الفقهاء الحاذقين ومن كان شأنهم التوفيق أن يجدوا حلاً للخروج من هذا الخلاف.

والتباين بين الحديث والسنة محفوظٌ في كتب الحديث. فالأول ـ أي الحديث ـ ضبط نظري، والثاني ـ أي السنة ـ خلاصة لقواعد عملية، والميزة الوحيدة المشتركة بينهما هي أن كليهما موجود في الحديث. ويمكن ملاحظة هذا من المثال الثاني:

يميّز عبد الرحمن بن المهدي (ت 198 هـ) بين ثلاثة فقهاء أعلام: سفيان الثوري والأوزاعي ومالك بن أنس بقوله إنّ الأول كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنة، بمعنىٰ أنه قد جمع عدداً كبيراً من الأحاديث النبوية، ولم

---

(1) مثال ذلك ما جاء في سنن أبي داود من قول النبي في مناسبة وفاة مسلم محرم. ويعلق ابن حنبل على هذا الحديث بقوله: «في هذا الحديث خمس سنن» بمعنى أن هنالك خمسة أحكام دينية نبوية ؟ يستمد منها «الحكم الشرعي» في الحالات المماثلة.

* (والحديث الذي عناه أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز باب المحرم يموت كيف يصنع به. جاء فيه: قال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل يقول: في هذا الحديث خمس سنن: (كفنوه في ثوبيه) أيّ يكفن الميت في ثوبين (وأغسلوه بماء وسدر) أيّ إن في الغسلات كلها سدراً،(ولا تخمروا رأسه)، (ولا تقربوه طيباً)، (وكان الكفن من جميل المال).

(2) انظر كتاب (التوضيح على التنقيح) لصدر الشريعة (2/ 253) طبعة المطبعة الخيرية 1322 هـ.

* (قوله: فهذا الحديث مخالف للقياس والسنة والاجماع. يعني حديث (المصراة). وجاء في التوضيح تفسيراً لذلك القول: «ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله ﷺ: «من اعتق شقصاً له في عبد قُوِّمَ عليه نصيب شريكه إن كان موسراً» وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين»).

يكن ممن يستخرجون منها الأحكام والقواعد التي تنظّم سلوك الناس العملي في الحياة، وأمّا الثاني فكان إماماً في السنة وليس بإمام في الحديث (بمعنىٰ أنه كان يعرف الحكم الشرعي ولم يكن من مصادره ـ أيّ من رواته ـ ولكنّ مالكاً كان إماماً فيهما جميعاً [1]. و بالطريقة نفسها قيل عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة أنه كان «صاحب حديث وصاحب سنة» [2].

وثمة مثال يلفت النظر في كتب الحديث قد يصلح لمعرفة الفرق بين الكلمتين، وهو خبر موقوف علىٰ أنس بن مالك أخرجه أبو داود في السنن: عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال: إذا تزوّج البكر علىٰ الثّيب أقام عندها سبعاً، وإذا تزوّج الثيب أقام عندها ثلاثاً. ولو قُلتَ إنه رفعه لصدقتُ ولكنه قال: «السنة كذلك». والمعنىٰ أنه ليس ثمة حديث ينسب إليها ولكن يجب أن تؤخذ علىٰ أنها سنة [3]. ويمكن ربط هذا بحقيقة أن السنن تؤكد بشواهد من الحديث لتدعيمها، حتىٰ إننا نجد كتاباً يحمل عنوان: «كتاب السنن بشواهد الحديث»[4].

(4)

كان مفهومُ السُّنة مؤثِّراً منذ البدء باعتباره مقياساً لتصحيح نظام الحياة الفرديّ والجماعيّ عند العرب الذين اعتنقوا بظهور الإسلام منهجاً للحياة ونظاماً اجتماعياً يتفق مع المعتقدات الدينية الإسلامية.

ولم يكن هنالك ما يدعو المسلمين لابتداع هذا المفهوم ودلالته العملية، إذ

---

(1) شرح الزرقاني على الموطأ 1/ 4 * (وهو ابن مهدي وليس ابن المهدي)

(2) طبقات الحفاظ للسيوطي ص 122 ط (1) 1973 تحقيق علي محمد عمر. والكلام لابن معين.

(3) أبو داود (كتاب النكاح ، باب في المقام عند البكر).

* (والكلام المشار إليه عند أبي داود هو: عن أنس بن مالك قال: إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً، وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثاً، ولو قلت عنه رفعه لصدقت ، ولكنه قال: السُّنة كذلك).

(4) ابن النديم: الفهرست ص 230 طبعة رضا تجدد. * (عند الكلام عن الفقهاء وأصحاب الحديث ، والكتاب المشار إليه للمروزي).

أنهم عاشوا بين ظهراني وثنيي الجاهلية (انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 46)، وكانت السنة عندهم هي كل ما يتفق مع تراث العرب وأعرافهم وعادتهم. وبهذا المعنىٰ ظلت الكلمة ـ أي السنة ـ مستعملة في العهود الإسلامية من قبل الجماعات العربية التي لم تتأثر بالدين الإسلامي إلّا قليلاً[1].

ثم تعرض المفهوم القديم لكلمة (السنة) للتغيير تحت تأثير الإسلام. وكان المقصود بالسنة عند اتباع محمد والجيل الأول من المؤمنين هي أعمال النبي وأعمال الصحابة الأوائل.

وكان علىٰ الجماعة الإسلامية طاعةُ السنّةِ الجديدة وتوقيرها كما كان يفعل العربُ الوثنيون بسنن أسلافهم. والمفهوم الإسلامي للسنّة عبارةٌ معدّلة من الآراء العربية القديمة، لذلك يقول النبي:

«لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبرٍ وذراعاً بذراع حتىٰ لو دخلوا جحر ضبٍ[2] تبعتموهم»[3].

والظاهرُ أن انتشار السّنة كان قبل كلّ شيء بين أهل المدينة الأتقياء. وأقدم

---

(1) الأغاني (ج 7، ذكر يزيد بن الطثرية وأخباره)، المصدر االسابق (ج 3، ذكر ذي الأصبع) وليس هنالك أثر للإسلام بين هؤلاء الناس الذين ذكروا في الأغاني.

* (الشاهد الأول من الأغاني قول فديك بن حنظلة يهجو يزيد:

«وأنّا لسيارون بالسُّنة التي ... أُحلت وفينا جَفوةٌ حين نُظلم»

والشاهد الثاني قول ذي الاصبع العدواني:

ومنهم من يجيز لنا ... سِ بالسنة والفرض)

(2) الدميري: حياة الحيوان الكبرى (1/ 574)، وفيه: لو دخلوا عريش نحل.

* (على الرغم من أن كتاب الدميري لا يعتمد عليه في مثل هذه الموضوعات، فإن روايته صحيحة وفيها: لو أنهم دخلوا جحر ضب، وليس فيها ذكر للنحل ألبتة. كما نظرت في مادة (النحل) من الكتاب نفسه، فلم أجد ذكراً لهذا الحديث بالمرة، وأحسبه تدليساً من جولد تسيهر).

(3) البخاري (كتاب الاعتصام، باب لتتبعن سنن من كان قبلكم). قارن بما ورد في ابن ماجه: (كتاب الفتن، باب افتراق الامم).

الأقوال – التي تحضُّ الناس علىٰ اتّبَاعِ العـادات والـسلوك التـي كانـت في عهـد السّلف وتحارب كلَّ أنواعِ الابتداع المخالف لتلك العادات – يحمل سمةَ المدينة.

وطبقاً لهذا القول حرّم النبيُّ المدينةَ فلا يُقْطَعُ شجرُها، ومن أحـدثَ فيهـا حَدَثاً لعنه اللهُ وملائكتُه والناس أجمعون[1]. والمقصودُ حقيقةً بالحـدث البِدْعـةُ السياسيّةُ، أي الانشقاقُ السياسي[2].

وأي اعتراف إسلامي بحكومة بُنِيَت علىٰ أسـاسٍ شرعـيٍّ، يقـع في دائـرةِ السُّنةِ، هو في الوقت نفسِه طاعة للأحكام الشرعية الأخرىٰ.

وفي الواقع استخدمت كلمة (الحدث) منذ فترة مبكرة بمعنىٰ الابتـداع في العبادة. فهذا أبٌ يقول لابنه وقد جهر بالبسملة في الصلاة، وكان عليه أن يـسرّ بها كما هي السنة المفترضة [3]: «يا بنيّ إياك والحدث»[4].

وفي بعض روايات الخبر الذي نحن بصدده في هذا المقام أقحمت عبـارة: «ومن آوىٰ مُحْدِثاً» قبل ذكر اللعن في الحديث المذكور[5].

وتظهر الفكرةُ نفسُها في نصّ خبرٍ آخرَ وُجِـدَ لغـرض محاربـة مـا يعتقـده الشيعةُ أنصارُ عليّ من أنّ الله قد خَصَّ عليّاً بعقائدَ خاصةٍ، وقد منعها عليٌّ عـلىٰ المؤمنين الآخرين.

وقد حاول الإسلام السنيُّ أن يدفعَ هذه العقيدة بكثـير مـن الأحاديـث،

---

(1) البخاري (كتاب الاعتصام، باب إثم من آوى محدثاً) (قارن بكتاب فلهاوزن:
Reste arabis chen Heidenthums , p.70)

(2) الأغاني (21/ 144) وفيه: «ما أحدثت في الإسلام حدثاً، ولا أخرجت من طاعة يداً».

(3) الترمذي (باب ما جاء في ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم).

* (والخبر الذي أورده الترمذي عن عبد الله بن مغفل قال: سمعني أبي وأنا في الصلاة أقول بسم الله الرحمٰن الرحيم. فقال لي: أيّ بني محدث. إياك والحدث. قال: ولم أر أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ كان أبغض إليه الحدث في الإسلام، يعني منه..).

(4) قارن بـ Literaturgesch. Der Schi'a,.p. 86.

(5) البخاري (فضائل المدينة، باب حرم المدينة)، (الجزية، باب ذمة المسلمين وجوارهم، باب إثم من عاهد ثم غدر)، الترمذي (باب الولاء والهبة، ما جاء في من تولى غير مواليه أو ادعى إلى غير أبيه).

فجاء في رواية لإبراهيم التيمي من العراق(ت 92 هـ) عن أبيه أنه قال: «خطبنا عليٌّ فقال: مَنْ ظَنّ أنّ الله قد أخصنا بشيء غير كتاب الله وما في هذه الصحيفة فقد كذب». ويعني صحيفةً كانت معلقةً في قراب سيفه، وتحتوي على أحكام تتعلق بضمان التلف الذي ينجم عن الحيوانات وأضرار أخرى[1].

وفيها أيضاً أنّ النبيّ قال: «المدينة حَرَمٌ ما بين عَيْن وثور [2]. من أحدث فيها حدثاً فعليه..». وثمة أحكام أخرى تتعلق بتكافؤ المسلمين وحرمة النسب غير الصحيح [3] وردت في هذه الصحيفة [4].

وها نحن أولاء نرى مجموعة الأحاديث المحرِّمة للابتداع ذات صلة خاصة بالمدينة، وقد أصبحت المدينة معقلاً للسنة وأقدمَ مَصْدَرٍ لظُهورِها ونموِّها. وفي المدينة عاش أولئك الذين كانوا أوَّلَ من تلَقَّوا أقوالَ النَّبي وانتظمت بها حياتُهم، ولهذا سُمِّيَت أيضاً بدار السنة[5].

---

(1) قد ورد ذلك في صحف أخرى مثل كتاب آل حزم. انظر كتابنا، المذهب الظاهري ص 211. وفي رواية أخرى لم يأت ذكر للمدينة في الصحيفة. انظر الدارمي (كتاب الديات).

* (يعني هنا كتاب النبي ﷺ الذي بَعثه إلى أهل اليمن مع عمر بن حزم في الديات، وهو غير الصحيفة التي أخرجها علي في خطبته والتي سيأتي ذكرها. وكتاب عمرو بن حزم أخرجه النسائي (كتاب القود، باب عقل الأصابع)، وأخرجه أبو داود في مراسيله والحاكم في مستدركه (الزكاة) والدارقطني في سننه (كتاب الحدود).)

(2) وفي رواية (ما بين عير وثور). وذكر جبل ثور وهو ليس بالمدينة حير المفسرين مما جعلهم يؤولون ذكره في الحديث. انظر شرح النووي على مسلم (3/ 518) طبعة دار الشعب. وعند ياقوت (1/ 939): «بين لابتيها» وهو حدٌّ آخر للمدينة.

* (في المتن ما بين عير وثور. وليس ثمة رواية فيها ذكر للعين، والروايات جميعها فيها: ما بين عير وثور أو ما بين عير إلى كذا أو ما بين عائر إلى ثور والأخيرة عند أبي داود).

(3) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 126.

(4) أخرجه مسلم (كتاب الحج، باب فضل المدينة).

* (رواية مسلم هذه هي التي ورد فيها ذكر جبل (ثور)، وأما رواية البخاري ففيها: من عير إلى كذا)

(5) انظر تعليق النووي في تهذيب الأسماء واللغات (ص 362). والطبري في تاريخه (1/ 1820)، والبخاري (كتاب الاعتصام).

* (الشاهد الذي يريده من تاريخ الطبري قول رجل لعمر بن الخطاب: «ولكن أمهل حتى تقدم المدينة،
=

ولكنّ الأمورَ لم تقف عند هذا الحد، إذ عندما بدأت السنة - التي كانت حتىٰ ذلك الوقت مهملة - تنتشر في البلدان الأخرىٰ، تميزت المدينةُ بأنها الحارسُ للمنهج السنيّ، وَعَمَّ هذا التميزُ كلَّ البلاد. وكان الحديثُ - يعني حديثَ تحريم الحدث ـ موجوداً في العصر العباسيِّ الأوّلِ حيث اشترط عمرُ في كلِّ معاهَدَةٍ كان يعقدها مع البلاد المفتوحة شرطاً يمنع به إيواء المبتدعة وهو أن «لا يؤووا لنا محدثاً»[1]. ويمكن أن نلحظَ بسهولة ظهور هذا التعميم من خلال رواية أخرىٰ (مختصرة) وردت في مصدر مختلف لخطبة عليّ التي ذُكِرَت قبل قليلٍ (حيث استبدلت كلمة قرن بكلمة قِراب)[2]، وجاء فيها أنّ: «من أحدثَ أو آوىٰ مُحْدِثاً»، ولم يأتِ فيها ذكرٌ طويلٌ للمدينة[3]. ولكنّ المَيْلَ إلىٰ توسيع اللّعنة علىٰ المبتدعة ظهر بشكل عام أيضاً في أقدَمِ نصٍّ، حيث حُذِفَت كلمة (فيها) ـ أي في المدينة ـ من كلام عليّ، ليتجاوزَ الحكمَ إلىٰ ما وراء المدينة فيعُمَّ كلَّ بلادِ الإسلام[4].

تقدم دار الهجرة والسنة، وتخلص بأصحاب رسول الله من المهاجرين والأنصار». وهو نفس الخبر الذي رواه البخاري في (كتاب الاعتصام، باب ذكر النبي ﷺ وحضّه على اتفاق أهل العلم وما أجمع عليه الحرمان مكة والمدينة) وكان أولى بالمؤلف أن يقدم صحيح البخاري على تاريخ الطبري، إن لم يكن من الناحية الزمنية فمن الناحية العلمية).

(1) أبو يوسف: كتاب الخراج ص 42.

* (في كتاب الخراج أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا صالح قوماً اشترط عليهم أن يؤدوا من الخراج كذا وكذا، وأن يقروا ثلاثة أيام، وأن يهدوا الطريق ولا يمالئوا علينا عدونا، ولا يؤوا لنا محدثاً).

(2) لعل هذه الكلمة يمكن أن تفسر بالرواية التي جاء فيها: «كتب كتاباً في الصدقة فقرنه بسيفه»، الخراج (فصل في الصدقات) ص 82

* (الخبر كما في الخراج رواه الزهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً في الصدقة فقرنه بسيفه أو قال بوصيته. فلم يخرجه حتى قبض ﷺ).

(3) الأغاني (3/ 159).

* (ومنذ متى عُدّ كتابُ الأغاني من مصادر الحديث حتى يستشهدَ بما جاء فيه من أحاديث على أحاديث أخرى وردت في كتب السُّنة المعتبرة).

(4) الحديث الذي يرويه أبو داود في سننه (كتاب المناسك، باب في تحريم المدينة) ليس فيه ذكر لكلمة (فيها).

(5)

يُعدُّ مُصطلحُ «أحْدَثَ» [1] أكثرَ المصطلحات في عهـود الإسـلام الأولىٰ تعلّقـاً بالبدع التي لم تُبْنَ علىٰ أساسِ العادات أو الأعرافِ القديمـةِ لعهـود الـسنّة. وتـستدلُّ عائشة بقول النبي ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهـو ردّ» [2]. أو في روايـة أخرىٰ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهـو ردّ» [3]. ومـن هنـا نـشأت عقيـدةُ «شر الأمور محدثاتها» [4]، أو كما قال حسان بن ثابت: «إنّ الخلائق فاعلم شرّها البدعُ» [5].

والامتثال للـسنة يمنـع بـشكلٍ قـويٍّ كـلّ أنـواع الـسّلوك المخـالف [6]. ومقياس السنة هو بالأخص الأوامر الشرعية المباشرة والإقرارات الـضمنية أو أعمال النَّبي ﷺ التي لم يتطرق إليها شكّ.

(1) وهذ التعبير يُستعمل حتى في الإشارة إلى الله، فقبل الهجرة إلى الحبشة كان الرسـول يـردّ الـسلام ﷺ حتـى أثنـاء الصلاة، ثم هجر ذلك العمل لأن الله أوحى إليه بحكمٍ جديد. فقد جاء في الحديث الذي أخرجه أبو داود (كتاب الصلاة، باب رد السلام في الصلاة)، عن عبد الله قال: كنا نسلّم في الصلاة، ونأمر بحاجتنا، فقدمت على رسـول الله وهو يصلي فسلمت عليه فلم يرد عليَّ السلام فأخذني ما قدم وما حدث، فلما قضىٰ رسول الله ﷺ الصلاة قال: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن الله عزّ و جلّ قد أحدث من أمره أن لا تكلموا في الصلاة».

* (لا يفرق صاحبنا هنا بين المعاني اللغوية للكلمة والمعاني الاصطلاحية. والمعاني اللغوية سابقة على الاصطلاحية، فلا تصرف الكلمة عن معناها اللغوي إلّا إذا كان المراد المعنى الاصطلاحي قطعاً، وليس الحدث هنا بمعنى الابتداع حتى يلحقه الذم. وقد يكون بمعنى البدعة اللغوية وهي الاختراع على غير مثال. والحدث لغةً: الابتداع والإيجاد والإنشاء. ونظير ما جاء في الحديث قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَسْـَٔلْنِى عَن شَىْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ الكهف: 70. وقوله تعالى: ﴿ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾ الطلاق: 1)

(2) وفي رواية (ما ليس فيه). والحديث أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الأقـضية، بـاب نقـض الأحكـام الباطلة)، والبخاري (كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مـردود)، وأبـو داود (كتاب السُّنة، باب في لزوم السُّنة)، وابن ماجه (المقدمة، باب تعظيم حـديث رسـول الله)، والحـديث استشهد به محمد بن الحسن الشيباني في السير الكبير (1/ 148) طبعة حيدر آباد سنة 1335.

(3) البخاري (كتاب الاعتصام، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ)، وفي أبو داود(كتاب السُّنة، بـاب لزوم السُّنة): «من صنع أمراً على غير أمرنا فهو رد».

(4) البخاري (كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله). وعبارة «شر الأمور محدثاتها» يستعملها في الاحتجاج ضد الخصوم الشاعر الشيعي أبو هريرة العجلي، انظر: Fragm.hist.arab.p.230. السطر الرابع من الأسفل.

(5) ابن هشام: السيرة 4/ 210. الأغاني (ج 4، أخبار حـسان بـن ثابـت ونـسبه). [ديـوان حـسان، طبعـة هيرشفلد، رقم 23، 4]

(6) الغزالي: الإحياء (1/ 78-80) عند كلامه عن آفات العلم. وقد جمع أقوالاً كثيرة تتعلق بالموضوع.

والسنة هي كل ما حكم به النَّبيُّ - سواء ارتبط بموقف معين أو لم يرتبط - ومن ذلك قولهم: صار أو كان سنة [1] أو كما يقال: جرت[2] أو مضت السنةُ إليه[3]، أو به[4].

في الحالات التي ينعدم فيها وجود قانون ثابت، يبحث الصحابة (الأتقياء) عن الدليل الشرعي في الأسلوب الذي قضىٰ به النبي ﷺ في تلك الأحوال والظروف. وإذا وُجِدَ هذا الدليلُ فإنه يصبحُ أساساً للسنة ازاء الحالة التي فيها شكٌّ أو ارتيابٌ. ففي عهد عمر بن عبد العزيز لم يكن حدُّ سِنِّ الرّشْدِ معروفاً حتىٰ حدّثَ نافعٌ فقال: حدثني ابنُ عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ عرضه يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني ثم عرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني.

قال نافع: فقدمت علىٰ عمر بن عبد العزيز وهو خليفة فحدثته هذا الحديث فقال: إن هذا الحد بين الصغير والكبير، وكتب إلىٰ عماله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة[5].

---

(1) البخاري (كتاب اللباس، باب الازار المهذب وكتاب التفسير، تفسير سورة النور، وكتاب الإيمان، باب من مات وعليه نذر).

* (جاء في كتاب اللباس من صحيح البخاري أنه ﷺ قال لإمرأة رفاعة القرظي: لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة. لا حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته، فصار سنةً بعد. وفي كتاب الإيمان من صحيح البخاري أن سعد بن عبادة الأنصاري استفتى النبي ﷺ في نذر كان على أمه فتوفيت قبل أن تقضيه فأفتاه أن يقضيه عنها، فكانت سنةً بعد.

(2) البخاري (كتاب الاعتصام، باب ما يكره من التعمق والتنازع)، وأبو داود (كتاب النكاح، باب في اللعان) وجاء في نهاية الخبر: فجرت السُّنة في المتلاعنين...)

(3) الموطأ للإمام مالك (كتاب العتق، باب القضاء في مال العبد إذا عتق). وفي تهذيب الأسماء واللغات للنووي: «إذا قال سعيد بن المسيب: مضت السُّنة. فحسبك به» 1/ 220 الطبعة المنيرية.

* (في الموطأ عن ابن شهاب: مضت السُّنة أن العبد إذا اعتق تبعه ماله. والكلام الذي أورده النووي هو قول لعلي بن المديني).

(4) الأغاني (ج 15، أخبار محمد بن صالح العلوي ونسبه). وفي كتابي عن الظاهرية ص 220 سطر، 7، 8: سنة قاضية وهو خطأ والصواب: سنة ماضية.

* (والبيت المشار إليه لمحمد بن صالح في مدح المتوكل رواه صاحب الأغاني كما ذكر وفيه يقول:

نَطقَ الكِتابُ لكم بذاك مُصدقاً ✿ ومضت به سننُ النَّبيِّ الطَّاهِر)

(5) البخاري (كتاب الشهادات، باب بلوغ الصبيان وشهادتهم)، الخراج لأبي يوسف ص 188، عند الكلام عن الحدود على أهل الجنايات.

ولا يمكنُ لرأيٍ فقهيٍّ أو حكمٍ ما أن ينالَ القوّةَ الشرعيّةَ في أعين المسلمين الأتقياء دون هذا السند، حتىٰ إنّ أتباعَ السّنةِ الأتقياء كانوا كلما واجههم حكمٌ جديدٌ يسألون: «أشيءٌ سمعته من رسول الله أم شيءٌ من رأيك»[1].

ولم يُطبّق منهجُ السّنةِ في الموضوعات المتعلّقةِ بأحكام الحياة الجماعية والسلوك الاجتماعي فحسب، بل تجاوز ذلك إلىٰ موضوعات أكثر ابتذالاً، وإلىٰ المعاملات في الحياة الخاصة وعلاقاتها، ولذلك فالمسلمون الأتقياء بحثوا عن السنة لاقتباس الدلالة المناسبة من طريقة حياة النبيّ، لكي يتأسّوا بها ويجتنبوا مخالفتها.

فمثلاً المعيار الوحيد لمعرفة جواز لبس خاتم الذهب من عدمه هو معرفة ما إذا كان النبي ﷺ لبسه أم لا[2]. وحتىٰ طرح الأساليب الحميدة والسلوك الاجتماعي كان محدداً بالرجوع إلىٰ السنة.

ولقد نظّمت السنةُ أشكالَ الترحيب والأمنيات الطيبة، فإذا أراد شخص ما أن يعرفَ ماذا يقول للعاطس فإنه سيجد ذلك في السنة، ولن يكون مسلماً جيداً إذا شمّتَ العاطِسَ بكلام من عنده يبتدعه، وسيكون حالُه أسوأَ إذا اتّبعَ في تشميت العاطس عُرْفاً أجنبياً.

وهذا أحد أتقياء مؤرخي الإسلام يرىٰ أنه من الخطأ ألا يتّبِعَ الخلفاءُ العباسيون السنةَ في أدب البلاط، وأن يتّبعوا عاداتِ الأعاجم الأكثر تهذيباً، كما أنهم لم يأذنوا للناس العاديين أن يقتربوا منهم بأمانيهم ورغباتهم بالطريقة المألوفة[3].

---

(1) أبو داود (كتاب الصوم، باب في التقدم).

* (وقد جاء في خبر أبي داود الذي استشهد به جولد تسيهر أن مالك بن هبيرة السَّبئي سأل معاوية فقال: يا معاوية، أشيء سمعته من رسول الله ﷺ أم شيء من رأيك؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: صوموا الشهر وسره).

(2) البخاري (كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ: اتخذ النبي خاتماً من ذهب فاتخذ الناس خواتيم من ذهب، فقال النبي ﷺ: إني اتخذت خاتماً من ذهب فنبذه وقال إني لن ألبسه أبداً فنبذ الناس خواتيمهم)

(3) ابن عبد ربه: العقد الفريد (1/ 135). (فرش مخاطبة الملوك) الطبعة الأزهرية 1321 هـ. وقول يحيى البرمكي يلقي كثيراً من الضوء على القصة التي سيوردها المقريزي في السلوك اللائق مع الملوك.

=

ولقد وبّخ أحدُ البرامكة أعرابياً لأنه شمّت الخليفةَ بالطريقة المعتادة، فوافق الخليفة علىٰ فعل موظفه بقوله: «أصاب الرجل السنةَ واخطأ الأدب».

ولم يستطع المؤرخ التقي أن يمسك مع ذلك عن التعليق فقال: «وهل كانت العادات المهذبة في مكان غير سنة النبي»؟[1].

وفي جوامع السنة المختلفة، وفي أبواب (الأدب) و (اللباس) عدد من الأمثلة تبرهن علىٰ هذه النقطة، ونكتفي هنا للاستشهاد بذكر مثال واحد[2]: «عن عبيد بن جريح أنه قال لعبد الله بن عمر: يا أبا عبد الرحمٰن رأيتك تصنع أربعاً لم أر أحداً من أصحابك يصنعها. قال: وما هن يا بن جريح؟ قال: رأيتك لا تمس من الأركان إلَّا اليمانيين[3]، ورأيتك تلبس النعال السبتية، ورأيتك تصبغ

* (الكلام الذي يعنيه في العقد الفريد: قال يحيى بن خالد البرمكي: مساءلة الملوك عن حالها من سجية النُّوكى فإذا أردت ان تقول كيف أصبح الأمير، فقل: صبّح الله الأمير بالنعمة والكرامة، وإذا كان عليلاً فأردت أن تسأله عن حاله فقل: أنزل الله على الأمير الشفاء والرحمة فإن الملوك لا تسأل ولا تشمت ولا تكيف...)

(1) المقريزي ص56. وحتى إن أكبر عمالهم أحاطوا أنفسهم بأبهة أكثر مما كان مألوفاً في العهود الأولى. أبو المحاسن 1/ 379.

(2) الموطأ (كتاب الحج، باب العمل في الإهلال) رواية الشيباني ص 222، البخاري (كتاب اللباس، باب النعال السبتية)، أبو داود (كتاب الحج باب استلام الأركان).

(3) وكانت تلك عادة عربية قديمة لتوقير الأركان الأربعة. انظر الموطأ (كتاب الحج، ما جاء في بناء الكعبة والاستلام في الطواف). وبقي ركن واحد منها معظماً بشكل ظاهر في أوّل الإسلام (انظر شرح ديوان الهذليين 3/ 1046): «ومستلم أركانه متطوّف». وقارن ذلك بما جاء في الشعر والشعراء لابن قتيبة ص 13،الطبعة 4. دار الثقافة 1980)، قبل أن تنتشر السُّنة. وبعد ذلك اعتبر الركنان اليمانيان فقط. ومن هذه النقطة قيل إن معاوية سلك مسلكاً مغايراً لما جاءت به السُّنة بقوله: «ليس شيئاً من البيت مهجوراً» انظر الترمذي (كتاب الحج، باب ما جاء في استلام الحجر والركن اليماني) وفي رواية للأزرقي (تاريخ مكة 1/ 331 تحقيق رشدي الصالح. دار الأندلس) لم يكن السؤال عن استلام عبد الله الركنين فقط بل كان حرصه على استلامها في كل الأحوال. قارن بها في النسائي (باب الوضوء في النعل، وكتاب المناسك) حيث جزّأ النسائي الحديث في سننه إلى فقرات.

* (نعم كانت بعض مناسك الحج معروفة للعرب قبل البعثة بكثير. انظر (السيرة النبوية لابن هشام 1/ 119-128) ولكن ذكر تعظيم الأركان الأربعة أو التمسح بها أو استلامها على أنها عادة عربية قديمة لم يرد في الموطأ وإن ورد في مصادر أخرى تاريخية أو أدبية وكل ما جاء في الموطأ هو ذكر بناء البيت على قواعد إبراهيم. ولمعرفة المزيد من الحج في الجاهلية ينظر تاريخ مكة للأزرقي (1/ 179-195).

بالصفرة [1]، ورأيتك إذا كنت بمكة أهل الناس إذا رأوا الهلال ولم تهلل أنت حتىٰ يكون يوم التروية [2]. فقال عبد الله بن عمر: أمّا الأركانُ فإنّي لم أر رسول الله ﷺ يمسّ منها إلّا الركنين اليمانيين، وأما النعال السبتية فإني رأيتُ رسول الله ﷺ يلبس النعال التي ليس فيها شعر [3] ويتوضأ فيها فأنا أحبُّ أن ألبسها، وأما الصُّفرة فإني رأيتُ رسول الله ﷺ يصبغ بها، فأنا أحبُّ أن أصبغَ بها [4]، وأما الإهلال فإني لم أر رسول الله يهلّ حتىٰ تنبعثَ به راحِلَتُه».

(6)

إنّ سلطانَ السّنةِ باعتبارها مبدأً فعالاً في حياة المسلم قديمٌ قِدَمَ الإسلام. وفي نهاية القرن الأول وُضِعَت القاعدةُ التي تقول بأن: «السنة قاضيةٌ علىٰ القرآن وليس القرآن بقاضٍ علىٰ السنة» [5]. وفضلاً عن ذلك، فإنّ مقارنةَ الشواهدِ المأخوذة من فترات زمنية مختلفة تقودُ إلىٰ استنتاج أن السلطةَ الممنوحةَ للسنة ـ مع الأخذ في الاعتبار الآراء النظرية للدوائر الدينية ـ قد تزايدت باستمرار مع الزمن.وقول مكحول (ت 112 هـ) يبين أن حرية الاختيار كان مسموحاً بها في العهود الأولىٰ في التطبيق العملي للسنة، وفي حديث أن النبيّ قال لرجل لم يكن قادراً علىٰ أن يمهر زوجه: «التمس ولو خاتماً من حديد». لأن المهرَ عاملٌ مهمٌّ في العقد بين الزوجين، وأن تعليم الزوجة بعضاً من آياتِ القرآنِ

---

(1) النووي: تهذيب الاسماء واللغات (ص 88) من الطبعة الاولى.

* (لم اهتد للشاهد في الطبعة المنيرية للتفاوت الكبير في عدد الصفحات).

(2) - Snouck Het Mekkaansche Feest , p.75.note

(3) قارن بما جاء في سنن النسائي (كتاب الطهارة ، باب الوضوء في النعل).

(4) المصدر السابق (كتاب الزينة ، الخضاب بالصفرة).

(5) سنن الدارمي (باب السُّنة قاضية على كتاب الله). (1/ 117) من طبعة عبد الله هاشم اليماني 1966 م. والقول منسوب إلى يحيىٰ بن أبي كثير (ت 120 هـ) عند الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية ص 14 طبعة حيدر آباد. (انظر كذلك مختلف الحديث لابن قتيبة ص 198 تحقيق زهري النجار).

يكفي لكي يكون مهراً. ويصرّح مكحولُ دونما تردّد بأن حكمَ الرّسولِ لا يمكن بأية حالٍ أن يكونَ قاعدةً مقبولةً علىٰ وجه العموم[1]. والشأنُ نفسه عند الزهريِّ (ت 124 هـ) الذي يصرّح في حُرّيةٍ بأنّ حكمَ الرّسولِ متساهلٌ للغاية فيما يتّصِلُ بأحكامِ الصّوْمِ، ولا يمكن أن يؤخذَ سابقةً بل يؤخذُ علىٰ أنه خصيصةٌ للرسول[2]، وهذا الأمرُ جعل العلماءَ يستغلون هذه الملاحظات فيما بعد عندما حاولوا أن يكبحوا الهوسَ نحو السنّةِ أو الوَلَعَ بها الذي بلغ درجةَ السُّخْفِ[3].

ومما تجدر ملاحظته عموماً أن رفْعَ السنّةِ إلىٰ مكانة تستوي فيها مع القرآن في التشريع أخذت تتزايد أكثرَ فأكثرَ في الاستدلال، فكل ما حَكَمَ به النبيُّ في أمور دينية ـ وهو ما يُعْرَفُ في المصطلح الشرعي بسننِ الهدىٰ[4] ـ هو حكمٌ بأمرِ الله أوحِيَ إليه كما لو أنه القرآنُ أو كما يبدو للمؤمنين أنّ جبريلَ نَزَلَ به من عند الله. وهذا أنسُ بن مالك يقول: «خذ عني فإنك لن تأخذ عن أحدٍ أوثقَ مني، إني أخذته عن رسولِ الله ﷺ، وأخذه رسولُ الله ﷺ عن جبريلَ عن الله عز وجل»[5]. وهذا المصدر الآلهي للأحكام الحديثية والتطبيقات النبوية لم يؤخذ بالتسليم في العهود الأولىٰ، ودليل ذلك قولُ عمر بن عبد العزيز

(1) أبو داود (كتاب النكاح، باب في التزويج على عمل يعمل)
* (وذلك في قوله: ليس ذلك لأحد بعد رسول الله).

(2) المصدر السابق (كتاب الصوم، باب كفارة من أتى أهله في رمضان) وفيه: زاد الزهري، «وإنما كان هذا رخصة له خاصة».
* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(3) انظر كتابنا (الظاهرية) Zahiriten ص 81 /85.

(4) أبو داود (كتاب الصلاة، باب في التشديد في ترك الجماعة): «إن الله شرع لنبيه سنن الهدى». * (جاء في سنن أبي داود في الموضع المذكور عن عبد الله بن مسعود قال: «حافظوا على هؤلاء الصلوات الخمس حيث يُنَادىٰ بهن، فإنهن من سنن الهدى، وأن الله شرع لنبيه ﷺ سنن الهدى» أخرجه أيضاً ابن ماجه في سننه (كتاب المساجد. باب المشي إلى الصلاة).)

(5) الترمذي (مناقب انس بن مالك).

لعروةَ بن الزبير: «أعلم ما تقول» [1] لَمَّا أخبره الأخيرُ بخبرِ الوحي في مواقيت الصلاة (التي لم تكن قد ترسّخَت حتىٰ في العصر الأمويّ)، إلَّا أن هذه الحيرة تبدّدت مع تطَوّرِ فكرة ألوهية مصدر الحديث في القرنين الثاني والثالث. وعد القرآن والسنة علىٰ أنّ لهما أهمية متكافئة تماماً. وفي منتصف القرن الثاني حسم محمد بن الحسن الشيباني مشكلة ما إذا كانت أحكامُ السنة تنسخ أحكامَ القرآن[2]. ولم ير الشافعيُّ هذا الرأيَ مثيراً [3].

وفي القرن الثالث تلقىٰ القاضي الخصّاف (ت 261 هـ) بالقبول الرأي القائل بأن السنة المتواترة «وهي السنة المتميزة بسلسلة متصلة من الرواة» لها قوة مساوية لما للقرآن [4].

ويدافع مُعاصرهُ ابنُ قتيبةَ عن فكرة المصدرِ السماويِّ للسنة، ويسوق لذلك الأسباب[5]. كما أخذ التشبّهُ بالسّلَفِ (وهم أولئك الذين تربّوا علىٰ يدِ النَّبيِّ، وكانوا به يقتدون) يتزايد أكثر فأكثر، وأصبح المثل الأعلىٰ للمسلمين

---

(1) أبو داود (كتاب الصلاة، باب في المواقيت). * (في أبي داود أن عمر بن عبد العزيز كان قاعداً على المنبر فأخّر العصرَ شيئاً فقال له عروة بن الزبير: أما إن جبريل ﷺ وقت الصلاة. فقال له عمر: اعلم ما تقول. فقال عروة: سمعت بشير بن أبي مسعود يقول: سمعت أبا مسعود الأنصاري يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نزل جبريل ﷺ فأخبرني بوقت الصلاة فصليت معه ثم صليت معه، ثم صليت معه، ثم صليت معه ثم صليت معه، يحسب بأصابعه خمس صلوات...» وهذا الحديث أخرجه البخاري (كتاب الصلاة، باب المواقيت) وفيه: أعلم ما تحدث. وأخرجه ابن ماجه (كتاب المواقيت) وأخرجه مسلم والنسائي).

(2) الشيباني: كتاب السير الكبير 68. وفيه: (ونسخ الكتاب بالسنة المشهورة التي تلقاها العلماء بالقبول جائز).

(3) السيوطي: الإتقان 2/ 21 ط (3) الحلبي 1951. [قارن بـ شاخت: أصول الفقه المحمدي ص 15، 46 – 47]. * (في الإتقان للسيوطي: «وقال الشافعي حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها، وحيث وقع نسخ السُّنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة).

(4) (أبوبكر الخصاف: أدب القاضي (أعلى ورقة 7 أ) مخطوط بليدن).
* (لاحظ تعريفه الفاسد للحديث المتواتر، وذلك مبلغ علمه من مصطلح الحديث).

(5) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث 195–199. موضحاً رأيه بعدة أمثلة.
* (انظر كلام ابن قتيبة المشار إليه في تعليقنا على هذه النقطة).

الصالحين[1]. وبالتدريج أصبح نَعْتُ الرّجُلِ بأنه سلفيٌّ (أيّ المتشبّه بالسَّلَفِ)[2] أسمىٰ علاماتِ الأكبارِ في المجتمع الصالح.

والنظر للحياة بهذه الصورة أنجب قطعاً المتعصبين للسنة الذين كان همّهم البحث عن الأدلة في عادات النبي وأصحابه[3]، والبحث عن المناسبات لتطبيقها خوفَ النسيان.

وإحياء السنة[4] تسمية أطلقت علىٰ إحياءِ عادةٍ مهجورة[5]، كما كان غايةُ المنال في أعينِ السَّلَفِ الأتقياءِ والحكّامِ أن يُنْعَتَ أحدُهم بأنّه أحيا سنةَ الأولين[6].

وهكذا فإنّ من أحيا سنةً ميتةً فله أجرُها وأجرُ من عمل بها[7]. وقد شاركت في إحياءِ السُّنن كلُّ بلاد الإسلام، وبرهن المغاربةُ علىٰ أنهم أكثرُ إحياءً للسنن من المشارقة حتىٰ أفرطوا في ذلك. حتىٰ إنّ عالماً من قرطبة في القرن الرابع الهجري أحيا سنةً مهجورة وهي «اللعان» وذلك بملاعنته زوجة في

---

(1) أبو المحاسن 1/ 739: (تشبّه بالصحابة).

(2) السيوطي:طبقات الحفاظ (ترجمة ابن الصلاح) ص 500. تحقيق علي محمد عمر. قارن بما ورد في كتاب المشتبه طبعة دي يونج ص 269.

(3) توجد إشارة تعريض بذلك في مقامات الحريري (مقامة 29) ص 223 الطبعة الثالثة 1950.
مطبعة مصطفي الحلبي بمصر * (هي المقامة المسماة (الواسطية) وفيها: «ألا أنهم لو خطب إليهم إبراهيم بن أدهم أو جبلة بن الأيهم لما زوجوه إلّا على خمسمائة درهم اقتداء بها مهر الرسول ﷺ زوجاته، وعقد به أنكحة بناته).

(4) لم يكن مصطلح (إحياء السُّنة) موجوداً في العهود الأولى باستثناء أصله الأول. انظر دراستي:
" Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit " (Ztschr. f. v ergleich.Rechtswissenschaft , VIII, PP. 409 ff)

(5) وهنالك تعبير آخر هو (أنعش سنة). النووي: تهذيب الأسماء (ص 468).

(6) ابن ماجه (المقدمة ، باب من أحيا سنة قد أميتت).

(7) الأغاني (ج 15 ، أخبار محمد بن صالح العلوي ونسبه)

* (وهو يريد قول محمد بن صالح:

أَحْيَيْتُ سُنةَ من مَضى فتَجددت وأَبنْتُ بِدعةَ ذي الضَّلالِ الخَاسِرِ)

حشد من الناس بالمسجد ولما أخذ عليه معاصروه بأنّ فعله ذلك لا يتفق مع مقامه أجابهم: «كانت غايتي الوحيدة إحياء سنة» [1]. وهذا الحاكمُ الأَندلسيُّ الأمويُّ (الحَكَم) كان يحاول أن يقتصر في حربه ضد النصارىٰ علىٰ القتال في أوقات من النهار، وهي الأوقاتُ التي كان يقاتل فيها النبيُّ المشركين ويعلّقُ راوي الخبر علىٰ ذلك بقوله: «وما أحسبُه فَعَلَ ذلك إلّا فقهاً وعلماً وتأسّياً بحديث النبي ﷺ [2] حيث أمرَ بالقتال في تلك الساعة»[3].

كما كان للأسر الحاكمة في المغرب دورٌ في إحياء السنّة وذلك ببحثهم عن حقهم الشرعيّ، ولم يكن هنالك مَنْ هم أكثرُ فعلاً لذلك من المَوَحِّدين الذين مضىٰ بعضهم في هذا النحو حتىٰ الغاية[4].

وفي عام 693 هـ أوقف أبو يعقوب استعمال وحدات الوزن المعتادة، وأمر الفقهاء بأن يستنبطوا المدّ النبوي[5] الذي كان يُسْتَعَمَلُ في المدينة زمن الرّسول[6]، وسميت هذه الأمور بإحياء السنّة. وفي مقابل إحياء السنة هنالك

(1) انظر الصلة لابن بشكوال طبعة فرنشيسكو جوديرا رقم 19 ص15. البخاري (كتاب الصلاة، باب القضاء واللعان في المسجد).

* (جاء في الصلة: «ولاعن زوجه بالمسجد الجامع بقرطبة بحكم ابن الشرفي في سنة ثمان وثمانين وثلاث مائة فعوتب في ذلك وقيل له: مثلك يفعل هذا ؟! فقال: أردت إحياء سنة». جاء في البخاري في الكتاب والباب المذكورين عن سهل بن سعد أن رجلاً قال: «يا رسول الله أرأيت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً أيقتله؟ فتلاعنا في المسجد وأنا شاهد»).

(2) البخاري (كتاب الجزية، باب الجزية والموادعة).

* (في البخاري: فقال النعمان – أي ابن مقرن –: ربما أشهدكَ الله مثلها مع النبي ﷺ فلم يُنَدِّمْك ولم يخزك ولكني شهدت القتال مع رسول الله ﷺ كان إذا لم يقاتل في أول النهار انتظر حتى تهبَّ الأرياح وتحضر الصلوات)

(3) ابن عذاري: البيان المغرب(2/ 76) طبعة برفنسال. وفي الطبعة الثالثة. الدار العربية للكتاب (2/ 74).

(4) مجلة الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية (XLI(ZDMG، ص 106.

(5) قارن بما ورد في كتاب Mekka لـ: Snouck Hurgonje

(6) «القرطاس» ص 266 لمعرفة المزيد عن هذا المكيال انظر، المقري (2/ 810) وما بعدها.

* (أظنه يعني كتاب الأنيس المطرب القرطاس في أخبار ملوك المغرب ومدينة فاس لابن أبي الزرع.)

(إماتة السنة)، وهي إهمال التفصيلات التطبيقية الشرعية كما حددتها السنة، ومن هنا فإن (الإماتة) تكون أحياناً صفةً للتطبيق الشرعيّ الذي تكون فيه الشروط والتفاصيل المفروضة بالسنة مهملةً علىٰ الرغم من أن الحكمَ الشرعيَّ نفسه مصونٌ، ومن ذلك قول النبي: «إذا كانت عليكم أمراء يميتون الصلاة»[1]، وذلك لا يعني أولئك الذين يبطلون فرضية الصلاة، وإنما يعنىٰ أولئك الذين يؤخّرونها عن ميقاتها الذي جاءت به السنة.

(7)

وفي موازاةِ إحياءِ السُّنةِ، إماتةُ البدعة، والبدعةُ عكس السنة، ومرادفة لـ (المحدث) أو (الحدث)[2] (والجمع: أحداث)، ويظهر كلاهما في شكل متماثل في الأسلوب العربي[3]. ولا يفهم الفقيهُ المسلمُ من البدعة إلَّا البدعة العمليّة، أو أيّ شيءٍ لم يطبّق في عهد الرسول[4]، بالإضافة إلىٰ بدعة العقيدة[5] التي لم ترتكز علىٰ

(1) أبو داود (كتاب الصلاة، باب إذا أخّر الإمام الصلاة عن الوقت). وفي رواية أخرى عند أبي داود: «يصلون الصلاة لغير ميقاتها».

* (الرواية الثانية كما في سنن أبي داود عن أبي مسعود رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله ﷺ: «كيف بكم إذا أتت عليكم أمراء يصلون الصلاة لغير ميقاتها».)

(2) اليعقوبي: التاريخ (2/ 248) دار بيروت للطباعة والنشر 1980. «وقد أمات أبوك السُّنة جهلاً وأحيا البدع والأحداث المضلة عمداً».

* (وهذا قول لعبد الله بن عباس من كتاب بعث به إلى يزيد بن معاوية).

(3) ابن هشام: السيرة النبوية 4/ 210. وفي قول أعشىٰ همدان: أحدثوا من بدعة.

* (قول الأعشى من قصيدة له ذكرها صاحب الأغاني ولم يعزها إليه وفيها:

ومَا أَحْدثوا من بِدعَةٍ وعَظِيمةٍ ... من القَولِ لم تَصعدْ إلىٰ الله مُصعداً

انظر الأغاني (ج 5، أخبار أعشى همدان).

(4) القسطلاني: ارشاد الساري 10/ 342.

(5) «أخو الابداع» مصطلح استعمله أحد الشعراء زمن المتوكل في وصف بعض الجهمية وهي عقيدة حاربها المتوكل الذي وصف بأنه (ذو سنة). انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 346 (قارن أيضاً بقولهم: أخو الإسلام. تاريخ الطبري 2/ 150) و(أبدع) مشتقة من بدع كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ الأحقاف 9.

* (جاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي في ترجمة المتوكل على الله: وقال أبو بكر بن الخبازة:

=

أصول حديثية [1]. والبدعة في العموم هي آراء تلقائية تنشأ إلىٰ حدٍّ ما من وجهات نظر فردية، وتنشأ نتيجة لقبولها دون الرجوع إلىٰ مصادر الحياة الدينية [2].

وهذا الإمامُ الفخرُ الرّازي يستشهد بكلماتٍ من الإنجيل إلىٰ العربية، جاء فيها: «لأنه ليس يتكلم من تَلْقَاء نفسِه» [3].

والموقفُ المتعصّبُ والمبالغ فيه نحو السنة يقابـل بتعـصبٍ مماثـلٍ للبدعـة حتىٰ في أكثر الأمور ابتذالاً. فالحركة الوهابية الحديثة تتبع أسـلوباً للحيـاة كـما كانت في عهود الإسلام الأولىٰ، وذلك بمجاهدة ما يوصف بأنـه بدعـةٌ، لـيس أي شيء مضاد لروح السنة فحسب، بل كلّ شيء لم يثبت له أصلٌ فيها كـذلك. ومن المعلوم أن المغالين في المحافظة علىٰ القديم يرفضون كـلَّ جديـد، كـشرب القهوة وتعـاطي التبـغ بالإضـافة إلىٰ الطباعـة، ومـا يـأتي عـلىٰ هـذه الـشاكلة. والفقهاء المسلمون لم يوفّقوا تماماً حتىٰ اليوم لاستعمال السكين والشوكة [4].

وهذا الموقف يرجـع أصـلُه إلىٰ صرامـةِ أسـلافِهم وصـلابتهم، والحكـم الصارم الذي جاء في الحديث ضد البدعة تفرّع عن هذه الدوائر.

وبعد، فإنَّ السُّنة اليومَ أَصْبَحتْ — مُعـــزّزةً حتى كـأن لـم تُـذلـلِ
تَصـولُ وتَسـطو إذ أُقِيمَ مَنَارُها — وحُطَّ منارُ الإفكِ والـزُّورِ من علِ
وولى أخو الإبْداعِ بالخُلِيفةِ جعفر — خليفته ذي السُّنة الـمُـتـوكـلِ)

(1) مقدمة مشكاة المصابيح. طبعة دلهي (1851 - 1852، المجلد الثاني) قارن مجلة JAOS، V، ص 65.

(2) الأغاني (ج 9، أخبار مروان بن أبي حفص) قال الوليد بن يزيد:

وما أتينا ذاك عن بدعة ✿ أحله الفرقان لي أجمعا

وفي موضع آخر من الأغاني (ج 6 ، أخبار الوليد بن يزيد):

لم نأت ما نأتيه عن بدعة ✿ أحله الفرقان لي أجمعا.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب (15/ 246)، والنَّبي محمد ﷺ نفسه يرى أن رهبنة الرهبان جاءت من وجهة النظر هذه (الحديد:27): ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾.

* (جاء في مفاتيح الغيب عند الكلام عن التبشير بنبوءة محمد ﷺ في الإنجيل : «لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه» هذا ما في الإنجيل . والنص الإنجيلي الـذي ذكـره جولدتـسيهر «جـاء في إنجيـل يوحنـا (إصحاح 16 رقم 13) وأمَّا متىٰ جاء ذاك روح الحقِّ فهو يرشدكم إلىٰ جميع الحقِّ لأنّه لايتكلم من نفسه بل كلُّ ما يَسْمعُ يتكلم به، ويخبركم بأمور آتية»).

(4) - Snouck Hurgronje , Mekkanische sprichtworter und Redensarten, p.23.

ويروىٰ أن النَّبيَّ خطب في أحد الأعياد فقال: «من يهده الله فلا مضلّ له ومن يضلله فلا هاديَ له. إنَّ أصدقَ الحديث[1] كتابُ الله، وأحسنَ الهدي هديُ محمد، وشرَّ الأمور محدثاتها، وكلَّ محدثةٍ بدعةٍ، وكُلَّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكل ضلالة في النار»[2]. ثم قُدِّمَتْ الأفكارُ نفسُها فيما بعد بشكلٍ أكثر وضوحاً وإسهابا ودقة[3]. كما رُوِيَ أن النبي صلّىٰ بأصحابه فوعظهم موعظة مودّع، فأوصاهم، فقال: «أوصيكم بتقوىٰ الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشيّاً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرىٰ اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ[4]، وإياكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلَّ محدثة بدعةٌ وكلَّ بدعة ضلالةٌ».

ونسمع كذلك بمبدأ يرتبط باسم عبد الله بن مسعود أحد أقدم فقهاء الإسلام، وهو قوله: «اتبعوا[5] اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم»[6]. وهذا أبو قلابة

(1) هذا الحديث مماثل للرواية التي سبق ذكرها في أول الفصل.

* (يعني الحديث الذي نسبه إلى عبد الله بن مسعود. انظر الإحالة رقم 16 وتعليقنا بعدها).

(2) النسائي (كتاب صلاة العيدين، باب كيف الخطبة).

(3) أبو داود (كتاب السُّنة، باب في لزوم السُّنة)، الدارمي (باب اتباع السُّنة) وقارن بما جاء في سنن الترمذي (كتاب أبواب العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة)، ابن ماجه (المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين).

(4) لمعرفة المزيد عن هذا التعبير انظر الطبري: التاريخ (1/ 1944) طبعة دي جويه.

(5) وهذا تركيب ملىء بالمعاني، ومنها أن العمل المقبول هو السُّنة.

وهذا موجود أيضاً في خطبة لأبي بكر الصديق يقول فيها: «إنما أنا متّبع ولست بمبتدع» انظر تاريخ الطبري(1/ 1845)، والكلمات نفسها ذُكِرَ أن عمر بن عبد العزيز قالها في خطبة له. انظر مروج الذهب للمسعودي (2/ 145) تحقيق محيي الدين عبد الحميد 1967م. وجاء في صحيح البخاري (كتاب العيدين، باب الخروج إلى المصلى بغير منبر): «غيرتم والله» ولفظة (أسنَّ) تعني غالباً تطبيق السُّنة الصحيحة وهي مساوية لعبارة (أصاب سنة) ومقابلة لعبارة (أخطأ السُّنة) انظر تاريخ اليعقوبي (2/ 183) بيروت 1980 م.

* (الخبر كما في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدريّ أنه خرج مع مروان وهو أمير المدينة في أضحىٰ أو فطر حتى أتيا المصلى فغدا بمنبر بناه كثير بن الصلت، وإذا بمروان يريد أن يرتقيه قبل أن يصلي فجذبه أبو سعيد من ثوبه. فجذبه مروان وصعد وخطب قبل الصلاة فقال له أبو سعيد: غيرتم والله).

(6) الدارمي (باب من كره الفتيا وكره التنطع والتبدع).

(ت حوالي 104 - 108 هـ) يقول: «ما ابتدع رجلٌ بدعةً إلّا استحلَّ السيفَ»[1].

وتفسير الآية رقم (7) من سورة الفاتحة ـ الذي أورده الثعالبي ـ يتفق مع هذا النوع من الأفكار، فالمغضوب عليهم هم أصحابُ البدعِ، والضّالون الذين ضلّوا عن السنة[2].

وصاحب البدعة يُنْظَرُ إليه في الواقع بمقتٍ منذ القرون الأولىٰ للإسلام، وممارساته الدينية مردودةٌ تماماً، وحتىٰ أعماله الحسنة ليست بذات نفع ما دام قد اتهم بالبدعة[3]. وهذا التفسير المفرط للبدعة (الذي منع انتصاره تطور المجتمع الىٰ حدّ ما) أثار ردّة فعل بين الفقهاء فأحسّوا في أنفسهم ضرورةَ الحدّ من غلواء هذا التعصب للسنة.

وهاتان المحاولتان ـ إحياءُ السُّنةِ وإماتةُ البدْعَةِ ـ كانتا في الحقيقة متماثلتين من حيث إنهما أعطتا تأثيراً لنفس الفكر فيما يتعلق بالمظاهر الموجبة والسالبة لنفس التيار العقلي، ومن ثم ظهرت مشكلة الأفكار الإسلامية المتفقة مع حاجات الحياة العملية[4].

وإذا نُفِّذت التعاليمُ النظريةُ السّابقةُ فيما يتعلق بمحاربة البدع بشكل منطقي، فإن الحياةَ في محيطاتٍ تختلف عن الظروف الدينية للعقود الثلاثة الأولىٰ للإسلام في المدينة ستكون مستحيلة، وكلّ شيءٍ لم يكن معروفاً بالممارسة او بالاستعمال إبّان تلك الفترة يجب أن يوصفَ بالبدعة. ومن هذا الباب لم تنجح سُبُلُ الرّاحَةِ الممكنة للحياة اليومية في الظهور عند قوم تعوّدوا

---

(1) المصدر السابق (باب اتباع السُّنة).

(2) المغضوب عليهم بالبدعة، والضالون عن السُّنة.

(3) ابن ماجه (المقدمة و باب اجتناب البدع والجدل).

* (يعني قوله ﷺ: «لا يقبل الله لصاحب بدعة صوماً ولا صلاة ولا صدقة ولا حجّاً ولا عمرةً ولا جهاداً ولا صرفاً ولا عدلاً. يخرج من الإسلام كما تخرج الشعرة من العجين» وقوله: «أبى الله أن يقبل عمل صاحب بدعة حتى بدعته» ورجال إسناد الأخير مجاهيل كما في الزوائد للهيثمي).

(4) الظاهرية Zahiriten ص 59.

علىٰ وضع اجتماعـيٍّ بـدائيٍّ، لـذلك فـإنّ اسـتعمالَ المناخـل[1] والأُشـنان في التنظيف[2]، واستعمالَ الموائد وغيرها يُصَنَّفُ في قائمة أقدم البدع التي ظهـرت بعد زمان محمد[3]. ولما وجـب تعـديلُ مفهـومِ البدعـة ليـتلاءمَ مـع متطلبـات العصور، ظهر التفريقُ بين البدعـة الحسنةِ أو البدعـة المحمـودة[4]، والبدعـة السيئة أو البدعة المذمومة. ومن هذا التفريق نحصل علىٰ معلومـات عـن زمـن علماء الإسلام الأوائل. حتـىٰ إنّ مالـك بـن أنـس روىٰ قـولَ عمـر في صـلاة التراويح: «نعمت البدعة هذه»[5]، ثم يأتي الشافعيُّ ليـصوغَ التفريـقَ المـذكور

---

(1) الترمذي (كتاب الزهد، باب ما جاء في معيشة النبي ﷺ) والحديث يبين بوضوح أن تلك المناخل لم تكن موجودة على عهد الرسول، وكيف كان الناس يفعلون لفصل الشعير عـن قـشرته، وهـذا ابـن خلـدون يلحظ عدم وجود المناخل وذلك في وصفه للشكل البدائي البسيط لأسلوب الحياة العربية. المقدمـة ص 170 (فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك).

* (حديث أن المناخل لم تكن موجودة على عهد الرسول ﷺ أخرجه أيضاً البخاري في صحيحه (كتـاب الأطعمة باب ما كان النبي وأصحابه يأكلون) وفيه أن أبا حازم سأل سهل بن سعد: «هل كانت لكـم في عهد الرسول ﷺ مناخل من حين ابتعثه الله حتى قبـضه ؟ قـال: مـا رأى رسـول الله مـنخلاً مـن حـين ابتعثه الله حتى قبضه الله. قلت: كيف كنتم تأكلون الشعير غير منخول؟ قال: كنا نطحنه وننفخـه فيطـير ما طار وما بقى ثرّيناه فأكلناه». وأخرجه ابن ماجه في سننه (كتاب الأطعمة باب الحواري) والذي جـاء في مقدمة ابن خلدون: «وكانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة وإنما كانوا يأكلون الحنطة بنخالها».)

(2) ويمكن لشخصٍ ما أن يتحصل على لمحات عارضة عن كيفية تصور العلماء للحيـاة العربيـة في العـصور القديمة. فهذا زهير بن أبي سلمى (طبعة لاندبرج ص 158) يذكر في شعره استخدام العرب للأشنان أو (الحرض) منذ القديم.

* (يعني قول زهير:

فَـآضَ كَـأنّـه رَجلٌ سَـلِيْبُ ✿ على عَلْيَـاءَ لَيْسَ لَـهُ رِداءُ

كَأنَّ بَرِيقَـهُ بُرقَـان سُحَـلٍ ✿ جَـلا عن مَتْنِه حَرضٌ ومَاءُ)

(3) الغزالي: الإحياء (1/ 126) الطبعة المذيلة بتخريج الحافظ العراقي المسمى (المغني عن حمل الأسفار في الأسفار).

(4) وهنالك أيضاً البدعة المباحة. وثمة مثال على ذلك في المنثورات للنووي (ورقة 9) مخطوط بمكتبة جامعة لايبزج. قارن بـ: Sell , the faith of islam, p. 15. يريد بـالمنثورت كتـاب الفتـاوى المنثـورات وعيـون المسائل المهمات للنووي.

(5) الموطأ (باب ما جاء في قيام رمضان).

* (ومن الطريق نفسها أخرجه البخاري (كتاب الصوم، باب فضل من قام رمضان). انظر كلامنـا عـن قول عمر: نعمت البدعة هذه في تعليقاتنا).

لتوّه بين البدعة المحمودة والبدعة المذمومة بشكل واضح بقوله: «المحدثات من الأمور ضربان. أحدهما: ما أُحْدِثَ يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً[1] أو إجماعاً، فهذه البدعة الضلالة. والثانية: ما أُحْدِثَ من الخير لا خلافَ فيه لواحدٍ من هذا، وهذه محدثةٌ غير مذمومة»[2].

ووجود هذا التمييز ـ علىٰ الرَّغم من أنه لم يكن في شكلٍ نظريٍّ دقيقٍ ـ يستلزم نصاً شرعياً، ووجد ذلك في قول النبي ﷺ.: «من سنّ سنةً حسنة فله أجرها وأجرُ من عَمِلَ بها لا ينتقص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن سنّ سيئة[3] فعليه وِزْرُهَا ووزْرُ من عَمِلَ بها»[4].

وهذا الحديث (الذي كان ظهوره هجوماً عنيفاً ضد المحاربة المفرطة للبدعة) يقتضي ظهور سنن جديدة إلىٰ آخر الزمان.

وأصبح هذا التفريق بين السُّنةِ الحسنةِ، والسُّنةِ السيئةِ قاسماً مشتركاً في العالم الإسلاميّ، كما أصبح مألوفاً عند الناس الذين يعيشون في أكثر المستويات بساطة. ليس فحسب، بل ظهر هذا التفريق في الشعر الشعبيّ أيضاً[5]، فمؤلف

(1) الأثر هو الخبر الموقوف على الصحابي أو التابعي.

(2) البيهقي: مناقب الشافعي (1/ 469) الطبعة الأولى، دار التراث، القاهرة، تحقيق أحمد صقر، 1970 وعند القسطلاني (10/ 342)، قارن كتاب المدخل لمحمد العبدري (الإسكندرية 1293) 3/ 295.

(3) قارن بقول لبيد: «السُّنة الشنعاء» (16 بيت رقم 5) دار صادر بيروت 3/ 295.

* (يعني قول لبيد العامري:

لَوَ شكانَ مَا أَعْطَيْتَنِي القَوْمَ عَنْوَةً هي السُّنة الشَّنْعَاءُ والطَعْنُ يَظأَرُ

وهو بيت من قصيدة قالها في تعنيف بعض قبائل بني عامر ويعيرهم بعدم الحفاظ وبقبول الدية).

(4) أبو يوسف: الخراج 82 (فصل في الصدقات). مسلم (كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة)، الدارمي (المقدمة. باب من سن سنة حسنة)، النسائي (كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة)، ابن ماجه (المقدمة، باب من سن سنة حسنة).

* (لاحظ أنه لم يراع في ترتيبه لكتب السُّنة قيمتها العلمية، كما أن تقديم كتاب الخراج لأبي يوسف عليها خطأ كبير).

(5) وهذان المفهومان (السُّنة والبدعة) يظهران كذلك في التشبيهات الشعرية.

سيرة عنترة ومؤلفو الكتب الشعبية والأساطير[1] يفترضون أن المستمعين والقـرّاء والذين لم يتربوا تربية دينية يعرفون هذا التفريق، فهذا مالك بن زهير يقول لـشداد آملاً أن يعترفَ بأبوته لعنترة: «والرأي عندي أنـك تـسنّ هـذه الـسُّنَّة في العـرب، وتجعلهم لك تبعاً لأن الفضائل الحميدة تشكر إن لم تكن بدعة ولا منكراً»[2].

ولم يُلقِ المتشددون لهذا التفريق بالاً، إلَّا أنّ هذا التفريق قد ظهر في الحـياة الشعبية في كل مكان[3] (بالرغم من بعض المقاومة له)، كما أعطىٰ هذا التفريـقُ الدوافعَ للموافقةِ علىٰ إجراءات أو تنظيمات جديدة بشكل كامل.

والمطلوب فقط قليل من التحرّر الفكريّ لأولئك الرجال لكي يتـسامحوا ويجيزوا أشياءَ مناقضةً للإسلام كلياً تحت شعار البدعة الحسنة.

---

(1) سيرة سيف بن ذي يزن (15/ 95): «إنها حقاً بدعة، لكنها حسنة لا ضرر منها ألبتة». قارن بــ: الليـالي العربية. طبعة بولاق سنة 1279 هـ (2/ 273).

* (النص المنقول من سيرة سيف ترجمناه عن الانجليزية حيث لم تكن سيرة سيف بين يدي وقت الترجمة لنقل النص كما هو فيها).

(2) سيرة عنتر بن شداد (3/ 180): «إن لم تكن بدعة ولا منكراً».

(3) قارن ذلك بما كتبته في مجلة (الجمعية الألمانية للدراسات الاستشراقية) ZDMG، 28، ص 304 وما بعدها.

الأمويون والعباسيون

(1)

النظر إلىٰ الحياة الدينية في المفهوم الإسلامي، كما وجدت بين الجماعات المسلمة من بلاد الشام إلىٰ بلاد ما وراء النهر من البداية الفعلية لها، يعطينا صورةً مشوّهة تماماً عن تطور نظام الدين الإسلامي. وتصور أن الحياة الدينية في العالم الإسلامي نشأت منذ بدايتها علىٰ ما يمكن أن نسميه «السُّنَّة» هو تصور لا مبرّرَ له علىٰ ما يبدو.

وربما كان ذلك صحيحاً في المدينة، حيث كان الاهتمام بالمسائل الدينية ظاهراً من البداية، وكان هنالك أسلوب محدد تطوّر من أعراف كهنوتية وحياة طقسية سائدة، وقد اكتسب هذا الأسلوب فيما بعد شرعيته مثل السُّنّة. إلَّا أننا لا نستطيع افتراض الشيء نفسه للأقاليم النائية التي يتكون سكانها بشكل رئيس من المجاهدين العرب الذين فتحوا تلك البلاد، وسكّان البلاد الأصليين الذين اعتنقوا الإسلام.

وكان من بين العرب الذين أقاموا في الأقاليم الشرقية بعض الصحابة والتابعين، وهم الذين انشغلوا بالحياة الدينية ونشروا هذْيَ المدينة في تلك

الأصقاع، ولكن لم يكن ثمة نظامٌ جاهزٌ ومُعَدٌّ في زمن الفتوحات الأولىٰ يمكن أخذه من المدينة حيث لم يكتمل نمو المنهج الجديد في المدينة نفسها بعد، وأنَّ عدداً من أولئك الذين استوعبوا هذا الدين كانوا قد أوغلوا في البلاد المفتوحة بمساعدة بعض الجهلة ومن هادنهم من سكان تلك البلاد.

وهذه الظروف تفسر ضحالة المعرفة بالمسائل الدينية في القرن الأول «وهي مادة موضوعنا هنا» في الأقاليم غير العربية التي فتحها المسلمون، وما يكتنف تلك الضحالة من غموض، وما فعلته الحكومة لتأكيد المسائل الدينية شيء قليل.

ولم يكن الحكّام الأمويون وولاتهم – وهم الذين يصعب وصف تفكيرهم بأنه إسلامي – ممن يسعون لطبع الحياة الاجتماعية والدينية بطابع السنة، وهم حكام تربّوا في كنف سنن ذات طبيعة مختلفة. فهذا معاوية بن أبي سفيان يعمل بسنة عمر في ضمّ شطر من تركة المتوفي إلىٰ بيت المال[1].

وقد بحث الحكام في ذلك العهد عن سابقة لذلك في السنة، كما أن اهتمامهم بحياة السكان الدينية كان قليلاً. ولأنهم عرب أقحاح لم يراعوا الدّين كثيراً، لا في سلوكهم الخاص ولا في سلوك رعيّتهم، وإذا ما شوهد رجل في مسجد وقد أطرق في صلاته خاشعاً ومتضرعاً فذلك مدعاة للزعم بأنه ليس من أتباع الأسرة الأموية وأنه من شيعة عليّ[2].

(1) اليعقوبي: التاريخ (2: 222) طبعة دار بيروت 1980.

(2) الدينوري: الأخبار الطوال ص 235. تحقيق عبد المنعم عامر ط/ 1، القاهرة سنة 1960، الحلبي.

* (جاء من الأخبار الطوال أن عبيد الله بن زياد خفي عليه موضع مسلم بن عقيل فبعث بأحد مواليه من أهل الشام ليأتي بخبره، فلما دخل الشامي إلى المسجد الأعظم نظر إلى رجل يكثر صلاته إلى سارية من سواري المسجد، فقال في نفسه: «إن هؤلاء الشيعة يكثرون الصلاة وأحسب أن هذا منهم» انتهى. وهذا خبر لا ينفع للاستشهاد لتشيع الدينوري ثم إن إمارة الوضع ظاهرة عليه إذ كيف اطّلع على ما حدّث به الرجلُ نفسَه..

كما كان ينبغي لعمر بن عبد العزيز – الذي تشرّب هذي المدينة، وهو الذي افتتح التاريخ الحقيقي للدين الإسلامي ليزدهر فيها بعد تحت رعاية العباسيين – أن يبعث برسله إلىٰ الولايات المختلفة من دولته لكي يعلّموا أهلها كيف يجب علىٰ المسلم والمجتمع الإسلامي تنظيم الحياة[1]، كما توضح المؤشرات الفردية حالة شؤون الأقاليم في هذه المسألة. والأحاديث نفسها تعطينا أمثلةً مميّزةً يُستدل بها علىٰ نقصان الحديث النبوي في التشريع، ومن هذه الأمثلة يمكننا أن نتصور بسهولة الجهل السائد في العبادات التي شُرعت فعلاً في القرن الأول، وكذلك الجهل بالعقيدة الدينية التي لم تزل في حالة نموّ، كما يمكننا تصوّر مدىٰ الشك والتردّد الذي نجده بديلا عن شريعة ودَّ العلماء لو كانت قانوناً للعالم الإسلامي منذ البداية. وعندما سأل ابنُ عباس أهلَ البصرة أن يعطوا زكاة الفطر تشاوروا فيما بينهم ثم شرعوا في البحث عن بعض أهل المدينة لعلّهم يخبرونهم بتلك الفريضة التي كانت مجهولة عندهم تماماً[2].

والجماعة نفسها – في السنوات الأولىٰ من وجودها – لم تنطبع في أذهانها كيفية أداء الصلاة مما دعا مالك بن الحويرث (ت 94 هـ) أن يقدّم لهم تطبيقاً عملياً للأفعال المصاحبة لهذه العبادة في المسجد[3]، وقد علِم كلّ واحدٍ يقيناً أنّ الفتوحات كانت باسم الإسلام، وأن الفاتحين من أيّ بلاد أقبلوا شيّدوا

---

(1) قارن بما جاء في ZDMG, XL1, P.3..

(2) أبو داود «كتاب الزكاة، باب من روى نصف صاع من القمح»، والنسائي «كتاب الزكاة، مكيلة زكاة الفطر».

* (الخبر الذي أشار إليه كما في أبي داود: عن الحسن، قال: خطب ابن عباس رحمه الله في آخر رمضان على منبر البصرة فقال: أخرجوا صدقة صومكم، فكأن الناس لم يعلموا فقال: من ههنا من أهل المدينة ؟ «قوموا إلى إخوانكم فعلّموهم فإنهم لا يعلمون»).

(3) البخاري (كتاب الأذان، باب من صلّى بالناس وهو لا يريد إلّا أن يعلمهم)، والنسائي (كتاب الافتتاح، باب الاستواء للجلوس عند الرفع من السجدتين).

* (لاحظ تعليقنا على هذا الموطن من كلامه في تعليقاتنا)..

المساجد لله[1]، إلّا أن هذا لا يمنع أنهم كانوا جاهلين كلياً بعناصر العبادة.

وفي العهود الأولىٰ لم يكن معروفاً في الشام بشكل عام أن هنالك خمس صلوات فقط، وللتأكيد من هذه الحقيقة كان من الضروري البحث عن صحابي ما يزال بعد حيّا ليُسأل عن ذلك[2].

ولا يدعو إلىٰ الدهشة أن قبيلة بني عبد الأشهل العربية لم تجد مِن بينها مَن يؤمها في الصلاة إلّا مولىٰ يسمىٰ بأبي سفيان[3]، وكان هذا المولىٰ أكثر إحساسا بالشعائر الدينية من العرب الذين أظهروا، لا سيما في العهود الأولىٰ، ميلاً قليلاً نحو مظهر حياتهم الجديد[4].

وقد عوّد الناس أنفسهم قليلاً علىٰ المنهج الإسلامي في التفكير، وأنه كان علىٰ المسلمين في ذلك الوقت أن يوقنوا بأن السلام علىٰ الله لا يجوز[5]؛ وماذا سيكون مقام المعرفة عند المسلمين لو صعد بعضهم إلىٰ المنبر وألقىٰ شيئاً من الشعر فحسب الناس أنها آيات من القرآن[6]؟.

---

(1) الدينوري: الأخبار الطوال ص 133. من الطبعة السابقة الذكر.

(2) أبو داود (كتاب الصلاة، باب فيمن لم يوتر)، والنسائي (كتاب الصلاة، باب المحافظة على الصلوات الخمس)، الدارمي (كتاب الصلاة، باب في الوتر).

(3) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 2: 240 طبعة المنيرية.

وهذا التفضيل يبدو أكثر معقولية في حين أنه مناقض للتعصب الذي كان سائداً في الزمن الذي بدأ فيه الحديث في الظهور، وجعل الموالي يتقدمون في الصلاة بغيرهم ضربٌ من التواضع كما يظنون. انظر العقد الفريد لابن عبد ربه 2: 74، القاهرة 1321، وأضف إلى ذلك ما استشهد به صاحب التهذيب ص 798 من الطبعة الأوروبية.

(4) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 39.

(5) النسائي (كتاب الافتتاح، باب كيف التشهد الأول، وباب إيجاب التشهد).

(6) النديم: الفهرست ص 103 «أخبار عوانة» طبعة رضا تجدد، طهران 1971 م.

* (جاء في فهرست النديم: قال عوانة فيما رواه عن هشام بن الكلبي قال: خطبنا عتيبة النهاس العجلي فقال: ما أحسن شيئاً قاله الله جل وعلا في كتابه:

لَيسَ حيٌّ علىٰ المنونِ ببَاقِ ✿ غير وجه المسبّح الخلّاقِ

=

ولم يكن المسلمون في عهد الحجاج بن يوسف وعهد عمر بن عبد العزيز يعرفون المواقيت

الصحيحة للصلاة، وأن معظم أتقياء المسلمين لم يكونوا متأكدين تماماً من القواعد الأساسية[1]، ومع ذلك حاول الأتقياءُ التماس النُّصرة لسنَّة ثابتة باسم النبيّ، لما تبيّن لهم أنّ الحكومة لم تؤيدهم في الجهود التي كانت تبدو غير ذات قيمة لمن جاء بعدهم، فوضعوا الحديث القائل «سيأتي بعدي أمراء يميتون الصلاة»[2].

ولما لم يكن بمقدور المؤرخين اللاحقين أن يتخيلوا هذه الحالة افترضوا فقط أنّ الأمويين الكفرة قد تعمّدوا تغيير مواقيت الصلاة [3]، والحقيقة مع ذلك هي أنّ العامّة تحت حكم ولاة بني أميّة الذين لا يتحمسون كثيراً للدين، لم تكن علىٰ دراية تامة بأحكام الدّين وقواعده.

ولما كانت المدينة هي مقرّ تلك الأحكام فإنه من العبث البحث عنها في الدوائر التي تخضع للحكم الأموي، وقولهم: «الملك في قريش، والقضاء في الأنصار»[4] قد يبين حقيقةَ ما ذكرناه توّاً.

قال: فقمتُ إليه فقلتُ: الله عزّ وجل لم يقل هذا وإنما قاله عدّي بن زيد. فقال: والله ما ظننته إلّا من كتاب الله....إلى آخر القصة. فهل يريد هذا المستشرق أن يوهمنا بأنّ المسلمين لم يكونوا يفرّقون بين القرآن والشعر؟ انظر تعليقنا على هذا الكلام..

(1) النسائي (كتاب المواقيت، باب آخر وقت الغروب، وباب تعجيل العصر).

* (انظر تعليقنا على هذه الشبهة).

(2) سبق تخريجه تحت رقمه (122) من الفصل الأول.

(3) المقريزي ص 6.

* (كتاب المقريزي الذي يقصده هو: النزاع والتخاصم فيما وقع بين بني أمية وآل هاشم، قام بتحقيقه وترجمته إلى الألمانية المستشرق جيرهارد فوس Gerhardus Vos، ونُشِرَ بلايدن سنة 1888. ونُشِر في سلسلة دخائر العرب 62 بتحقيق د. حسين مؤنس عن دار المعارف 1988. وقد جاء فيه ص 35: «وبنو أمية قد هدموا الكعبة، وجعلوا الرسول دون الخليفة.. وغيّروا أوقات الصلاة»)

(4) الترمذي (كتاب المناقب، باب في فضل اليمن).

(2)

«المُلْك»[1] كلمة تميز اتجاه الحكم الأموي، وهو حكمٌ دنيويٌّ بكلِّ معنىٰ الكلمة، والحكّام الأمويون لم يهتموا كثيراً بالمسائل الدينية كما طبّقَها الأتقياءُ، ولم يؤكّدوا علىٰ أنّ حكمهم مستمَدٌّ من النبي، وأتباعُ بني أُمَيّة المخلصون أحسّوا بأنّه ليس ثمة ما يدعو إلىٰ إضفاء الشرف علىٰ مؤسس الحكم التيوقراطي «الديني»، والذي جعل ابن الزبير لا يصلّي علىٰ النبي في خطبه مخافة أن تشمخَ رجالٌ بأنوفها[2].

وكان مؤسِّسُ الأسرةِ الأموية أوّلَ من سمّىٰ نفسه ملكاً حتىٰ إن سعيد بن المسيَّب قال[3]: «فعل اللهُ بمعاوية وفعل، فإنّه أوّلُ مَن أعادَ هذا الأمر مُلْكاً»[4]، والأتقياء الذين هم علىٰ شاكلة سعيد استاءوا من حالة الفوضىٰ تحت هذا النظام

---

(1) قارن بـ Fragm. Hist. Arab 113

(2) المسعودي: مروج الذهب (2: 62) تحقيق محيي الدين عبد الحميد.

* (وروى اليعقوبي الخبر نفسه في تاريخه فقال: وتحامل عبد الله بن الزبير على بني هاشم تحاملاً شديداً، وأظهر لهم العداوة والبغضاء، حتى بلغ ذلك منه أن ترك الصلاة على محمد في خطبته فقيل: «لم تركت الصلاة على النبي؟ فقال: إن له أهل سوء يشرئبون لذكره، ويرفعون رؤوسهم إذا سمعوا به».

(3) اليعقوبي: التاريخ 2: 232.

(4) كانت الخلافة قبل ذلك تسمى «خلافة النبوة» انظر ZDMG, XL1, P. 126 وقارن بما جاء في فلهاوزن Reste Arabischen Heidenthums [part III of Skizzen und Vorabetien, Berlin, 1887] , P.204 ولاحظ رواية أبي داود عن ذلك: «خلافة نبوة ثم يؤتي الله الملك من يشاء. كتاب السُّنة، باب في الخلفاء» وفي مسند أحمد (5: 220): «الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك» وروى ذلك السيوطي في «تاريخ الخلفاء، ص9 الطبعة الرابعة 1969 بتحقيق محيي الدين عبد الحميد»: «عن سفينة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك». قارن ذلك برواية أخرى وردت في مصادر حديثية أخرى مثل: الترمذي «كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة»: «قال سعيد بن جبهان: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، كذب بنو الزرقاء بل هم ملوك من شرّ الملوك».

* (التكذيبُ لسفينةَ الرّاوي وليس لسعيد، وهذا ابن جُمهان لا جبهان) [قارن بها أورده لامانس في MFOB, II, pp.81 ff.=Etudes :دراسات الكلية الشرقية بجامعة القديس يوسف ببيروت تحت عنوان Mo'awiya I er sur le règne du calife Omaiyade Mo'awiyaler, pp.189 ff.].

فاستنكروا الحكمَ الاستبداديَّ وتحدّوه بنوعٍ من المقاومة السلبية مُظهرين استياءَهم وسخطهم بشكلٍ مكشوف[1]، وكانوا بين الفينة والأخرىٰ يرفضون الولاء لهم[2]، وفي المقابل كانوا مُكْرَهين ومُزْدَرِين من الدوائر الحاكمة.

ولعلَّ الأسلوبَ الذي عامل به الحجّاجُ بن يوسف الثقفيُّ أنسَ بن مالك يكفي للتدبّر والتأمّل، فقد وبّخَهُ وكأنه مجرمٌ وهدّده قائلاً: «لقد هَمَمْتُ أن أطحنَكَ طَحْنَ الرَّحَىٰ بالثِّفَالِ، وأجعلك غرضاً للنّبال»[3].وهذا الحسنُ البصريُّ يصفه الخليفةُ يزيدُ بن عبد الملك بـ «شيخ جاهل» ودّ لو يقتله لموقفه المضادّ المنفّر والمزعج له[4]، ويقول الحسن البصري إن المغيرة بن شعبة قام بخطوة مشؤومة بالقَدْرِ الذي أثار به فكرةَ الخلافة الموروثة لبني أمية، إذ سعىٰ لأن تكون البيعة في حياة معاوية لابنه يزيد.

بينما كان الحسن البصري يفضل أن يكون الاستخلاف شورىٰ كما في عهد الإسلام الأول[5]، فابتعدت مقاصده عن الواقع.

---

(1) اليعقوبي: التاريخ 2: 269-271.

(2) وفي هذا الموقف نجد أيضا سعيد بن المسيب نفسه، انظر ابن قتيبة: المعارف ص 437.

(3) الدينوري: الأخبار الطوال ص 323. وروى الدميري في حياة الحيوان الكبرى (2: 51) من الطبعة البيروتية المصورة عن الطبعة الخيرية 1039 هـ مادة (صدى) القصة نفسها مطولة. قارن برواية العقد الفريد لابن عبد ربه (3: 14) منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت التي بهامشها كتاب زهر الآداب للحصري.

* (لعله من الأمانة أن نقول أن عبد الملك بن مروان انتصف لأنس بن مالك من الحجاج لسوء معاملته إياه، وقد عنّفه وتوعده مذكراً له بأصله، ثم قال له في آخر كتابه: «إذا اتاك كتابي هذا فامش إليه على قدميك حتى تأخذ كتابه إليّ بالرضى والسلام».

(4) انظر Fragm Hist. Arab. p.66

(5) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 205-206. دون ذكر للمصدر [عن الحسن البصري انظر كذلك H.H. Schaeder, Isl, Xiv, p.67].

* (قال الحسن البصري كما في تاريخ الخلفاء: «أفسد أمر الناس اثنان: عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف فحملت، ونال من القرّاء، فحكم الخوارج فلا يزال هذا التحكيم إلى يوم القيامة، والمغيرة بن شعبة، فإنه كان عامل معاوية على الكوفة فكتب إليه معاوية: إذا قرأت كتابي فأقبل معزولاً، فأبطأ عنه، فلما ورد عليه، قال: ما أبطأ بك ؟ قال: أمر كنت أوطئه وأهيئه. قال: وما هو؟ قال: البيعة =

وفي الوقت الذي أُقْصِيَ فيه المؤمنون الأتقياء عن الأنظار انشغلوا - مثل أحبار اليهود تحت الحكم الروماني - بالبحث في الشريعة التي لم يكن لها نفوذ في الأوساط الواقعية للحياة إلّا أنها تمثّل في أنفسهم شريعة مجتمعهم المثالي، وقد نظرت إليهم العناصر المؤمنة في ذلك المجتمع نظرة ارتياب مثل زعمائهم، حتىٰ إن بعض الفسّاق اقتربوا منهم لأجل النصح والإرشاد[1].

وبدون مجاملة للحقيقة، فإنّ هؤلاء الناس هم من أوجد سنة النبي التي تأسست عليها شريعة الدولة الإسلامية وفقهها، وقد أمدّهم الصّحابةُ والتابعون بالمادة الحديثية المقدّسة التي كوّنت مضامين هذه المحاولة وأسسها.

وما لم يستطعه هؤلاء بحثوا عنه بعيداً، فرحل النـاسُ إلىٰ المدينة، المكان الذي يعد مهداً للحديث ومنه انبعث التيار الديني إلىٰ البلاد الإسلامية في تلك الأزمنة الكافرة[2]، وقد رحل المتحمّسون إلىٰ أقصىٰ مكان في العالم الإسلامي أملاً في لقاء بعض الصحابة والتابعين الذين قد يوضحون لهم ما في الشريعة من غموض أو إبهام.

والخبر الذي رواه أبو داود في سننه يوضّح الغاية من تلك الرحلات الاستقصائية خلال القرن الأول، يقول مكحول: «كنت عبداً بمصر لامرأة من بني هذيل، فأعتقتني، فما خرجتُ من مصر وبها علمٌ إلّا حويت عليه فيما أرىٰ،

ليزيد من بعدك! قال: أو قد فعلت ؟ قال: نعم، قال: ارجع إلى عملك. فلما خرج قال له أصحابه: ما وراءك ؟ قال: وضعت رِجل معاوية في غرز غيّ لا يزال فيه إلى يوم القيامة. قال الحسن: فمن أجل ذلك بايع هؤلاء لأبنائهم، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة»).

(1) الأصفهاني: الأغاني 10 : 51. حتى إنّ عائشة بنت طلحة جعلت الشعبي يأتيها لتسأله في مسألة هل هي حلال أم حرام.

(2) الدارمي: السنن «باب الرحلة في طلب العلم».

* (روى الدارمي عن أبي العالية قال: كنا نسمع الرواية بالبصرة عن أصحاب رسول الله ﷺ فلم نرض حتى ركبنا إلى المدينة فسمعناها من أفواههم).

ثم أتيت الحجاز، فما خرجت منها وبها علم إلَّا حويت عليه فيما أرىٰ، ثم أتيت الشام فغربلتها، كل ذلك اسأل عن النفل فلم أجد أحداً يخبرني فيه بشيء، حتىٰ أتيت شيخاً يقال له: زياد بن جارية التميمي، فقلت له: هل سمعت عن النفل شيئاً ؟ قال: نعم، سمعت حبيب بن مسلمة الفهري يقول: شهدتُ النبيَّ ﷺ نفّل الربع في البدأة، والثلث في الرجعة»[1].

وتلك هي بدايات الارتحال في طلب العلم، وقد أثمرت في السنين اللاحقة، كما أفردنا لها فصلاً مستقلاً في هذا الكتاب، وهكذا ظهر جيلٌ جديدٌ يروي أقوالاً تُعزىٰ للنبي، كما أن ثمة أشياء جديدةً خرجت للوجود. فأيُّ شيءٍ يبدو للأتقياء مرغوباً فيه يمنحونه سنداً يرفعه للنبي، وهذا أمر حدث بسهولة في جيل لم يعمّر فيه الصحابة، وهم واسطة نقل أحاديث النبي، طويلاً.

والحقيقة أنه بنشر هذه التعاليم التي ظنّوا أنها مضادة لنزعة الكفر التي كانت في ذلك الوقت، هدأ رُوعُ الأتقياء قليلاً، وصنّاعي الحديث الذين رَوَوْا تعاليمَهم الخاصة وتعاليمَ أشياخهم الحاليين تلك التعاليم المستمدة من النبي الذي اتفق الملتزمون وغير الملتزمين علىٰ أنه مصدرٌ للشريعة لا يقبل الشكَّ أو النقاشَ، وحيث إن الأتقياء من المناوئين للأسرة الحاكمة نظروا بعين الازدراء إلىٰ أولئك الذين يدّعون أنهم أصحاب حقّ في الخلافة وأنهم مخلِّصو الأمة المختارون خُصّص عددٌ من تلك المواضيع لمدح آل البيت دون هجوم مباشر علىٰ الأمويين، إلَّا أنه ليس بمقدور أحدٍ أن يتجاهل المضامين السالبة في تلك الأحاديث.

(1) أبو داود (كتاب الجهاد، باب فيمن قال: الخمس قبل النفل).

* (أخرجه أيضاً: ابن ماجه (كتاب الجهاد، باب النفل).

(3)

وهكذا قاد الحديث - في القرن الأول - مجتمعاً مضطرباً إلىٰ معارضة صامتة للنظام الحاكم الذي سلك مسلكاً مخالفاً، وقد اهتم الأتقياءُ بالقليل الذي حفظوه من عهود الإسلام المبكرة، أو الذي اكتسبوه بالرواية وعملوا علىٰ نشره بين جماعتهم، كما اختلقوا مادة حديثية جديدة ظنوا أنها ستعرف عند جماعة صغيرة فقط.

وكان حكم عمر بن عبد العزيز - المتشرب روح السنة - حدثاً قصيراً في التاريخ الديني للأسرة التي ينتمي إليها، وكان من الممكن أن يدعي «حزقيال» البيت الأموي، وقد حاول أن يعطي أهمية تطبيقية لعمل فقهاء القرن الأول. كما نال شعار السنة أهمية رسمية أثناء حكمه وحاول أن يعرف بها في ولايات الدولة القصيّة.

وكوّنت الأجيالُ المتأخرةُ انطباعاً عن حكمه، وهو أنه كلما بعث بمرسوم إلىٰ الأمصار[1] ضمنه أحد ثلاثة أشياء: إحياء سنة أو إماتة بدعة، أو توزيع صدقة مشروعة، أو استرداد ملك غير مشروع أُخذ من بيت المال[2]، حتىٰ إن السّلفَ عَدُّوه خامسَ الخلفاء الراشدين[3]، كما أنّ حكمه لم يكن فيه ما يشير إلىٰ «المُلْك».

وظهورُ الرّوح المعادية للسنة بين الذين خلفوه في الحكم كان أقلَّ إثارة مما كانت عليه في عهد الحكام الذين كان لولاتهم دورٌ في معاداة السنة مثل: الحجاج. إلَّا أن حماية المتقين لم توجد تحت حكمهم أيضا.

---

(1) انظر Fragm Hist. Arab. p.63.

(2) راجع أول هذا الفصل ص (1).

(3) أبو داود (كتاب السُّنة، باب التفضيل)، عن سفيان الثوري: «الخلفاء الخمسة....». قارن بما ورد في المجلة الآسيوية JA,1850,1,p.168, note 2.

ويجب ألا يقودنا هذا إلىٰ الاعتقاد بأنّ الفقهاء المناوئين قد انفردوا في تلك الأثناء باختلاق الأحاديث إذ القوة الحاكمة نفسها لم تكن متكاسلة، فإذا رغبت أن تعمّم فكرةً ما لا تملك الجماعةُ التّقِيّةُ حِيالها إلّا الصمت، فعليها أن تبحثَ لها عن حديثٍ يناسب ذلك الغرض، كما كان عليهم أن يفعلوا الشيء نفسَه الذي فعلته الجماعة المناوئة لهم، وذلك بوضع أحاديث في دائرتهم، وهو ما فعلوه بالضبط. وثمة حقائق متوفرة تشير إلىٰ أن الدافع لهذه الأحاديث الواهية يأتي غالباً من دوائر الحكومة العليا.

وإذا تبين أنه حتىٰ بين أكثر الفقهاء تقوىٰ توجد وسائل تدفع إلىٰ تأييد أحاديثهم المختلقة، فإنه ليس ثمة مسألة من المسائل الخلافية التي كانت محل مناظرة شديدة سواء أكانت عقدية، أم سياسية، إلّا وقد اختلق المدافعون عنها أحاديث موضوعة وهو أمر لا يدعو إلىٰ الدهشة وكل هذه الموضوعات مؤيدة بالأسانيد.

وقد بدأ التأثير الرسمي علىٰ اختلاق الأحاديث ونشرها أو محاربتها منذ فترة مبكرة، والأمر الذي أصدره معاوية بن أبي سفيان إلىٰ واليه المطيع المغيرة بن شعبة يعبر عن روح الأمويين، وقد جاء فيه: «لا تتحمّ عن شتم عليّ وذمه والترحم علىٰ عثمان والاستغفار له والعيب علىٰ أصحاب عليّ والإقصاء لهم، وترك الاستماع منهم، وبإطراء شيعة عثمان رضوان الله عليه والإدناء لهم، والاستماع منهم»[1]، أي لما يقولونه وينشرونه علىٰ أنه أحاديث، وهذا تشجيعٌ رسميٌّ لظهور الأحاديث الموجهة ضد عليّ ونشرها ومقاومة الأحاديث المؤيدة له وإخراسها.

ولم يكن للأمويين وأتباعهم السياسيين أيّ تردّدٍ في تعزيز الأكاذيب ذات

---

(1) الطبري: تاريخ الرسل والملوك. المجلد السابع، القسم الثاني، ص 112 من طبعة دي خويه.
* (أحداث سنة 51 هـ.)

النزعة المعينة إذا اتخذت شكلاً دينياً مقدّساً، وقد اهتموا فقط بالبحث عن مصادر تقيّة مهيأة لحماية هذه الموضوعات اعتماداً علىٰ أنهم ثقات غير مجروحين. وعلم مصطلح الحديث لا يعطينا أيَّ سبب لعدم الثقة فيما يأتي من الجماعات المضادّة.

ولما رغب الخليفة الأموي عبد الملك في منع الحج إلىٰ مكة لأنه كان متضايقاً من منافسه عبد الله بن الزبير، ومخافة أن يدفع هذا الأخيرُ الحُجّاجَ من أهل الشام إلىٰ مبايعته [1] عند حلولهم بالأماكن المقدسة بأرض الحجاز، لجأ إلىٰ وسيلة لصرفهم عن الحج إلىٰ مكة وذلك بفكرة الحج إلىٰ قبّة الصخرة بالقدس[2]، وقضىٰ بأنّ الطّوافَ بها يعْدِلُ الطوافَ بالكعبة الذي أمرت به الشريعةُ الإسلاميةُ. وأُنيطت مهمةُ تبرير هذا الإصلاح الموجّه سياسياً للحياة الدينية بالزهريّ المحدث التقي، وذلك باختراع قول يُنْشَرُ علىٰ أنه قول للنبيّ وهو أنّ هنالك ثلاثةَ مساجد يَشُدّ النّاسُ إليها الرِّحال في مكة، والمدينة، وبيت المقدس[3].

---

(1) لم يكن الحج إلى الحرم من الشمال ممكناً أثناء الحرب حيث حاصر أهل الشام مكة ولم يسمحوا للحجاج بالمرور، وهنالك رواية جديرة بالملاحظة تتعلق بهذا الموضوع ذكرها أبو داود في سننه (كتاب المناسك، باب الإحصار).
* (الخبر كما يرويه أبو داود عن عمرو بن ميمون، قال سمعت أبا حاضر الحميري يحدث أبي ميمون بن مهران قال: خرجت معتمراً عام حاصر أهل الشام ابن الزبير بمكة، وبعث معي رجال من قومي بهدي، فلما انتهينا إلى أهل الشام منعونا أن ندخل الحرم..).

(2) تمنى الحكام الأمويون أن ينقلوا منبر الرسول ﷺ من المدينة إلى الشام كما حاول ذلك منذ فترة مبكرة معاوية بن أبي سفيان. وبرّر إبطال هذه المحاولة الدنسة بعد ذلك بسبب معجزات مختلفة حدثت عندئذ.
الطبري: التاريخ مج 7 قسم 2 ص 62.
ابن الفقيه الهمذاني: مختصر كتاب البلدان قسم 2 ص 62. اليعقوبي: التاريخ 2/ 238. المسعودي: مروج الذهب 2/ 19.
* (في رواية الطبري والمسعودي أن الشمس كسفت حتى رئيت النجوم وذلك عندما همّ معاوية بنقل منبر رسول الله ﷺ إلى الشام، أما اليعقوبي فروى أن المنبر أصابته زلزلة حتى ظن أنه آخر الدنيا).

(3) اليعقوبي: التاريخ 2/ 261. قارن بـ Clermont- Ganneau in JA, 1887, I, p.482 وليس هنالك ما يدعو إلى الدهشة أن كتّاب السُّنة لم يذكروا دور الزهريّ في تشييد قبة الصخرة لتكون مكاناً للحج. انظر الدميري: حياة الحيوان الكبرى (1/ 526) مادة (الشاة) [ليس ثمة شك في أن هذا الحديث بهذا الشكل الصارخ هو اختراع
=

ووردت في الرواية الأصلية للحديث زيادة تظهر تحيزاً شديداً رفضها السنيّون المعتدلون، جاء فيها: «وصلاة في بيت المقدس خير من ألف صلاة في سواه»[1]، أي حتىٰ في مكة أو المدينة، كما استُشْهِدَ بصنع عبد الملك فيما بعد عندما أُريد أن يكون الحج إلىٰ بيت المقدس مكافئاً للحج إلىٰ مكة[2]، ولم يضجر أهل الشام من الأحاديث المصنوعة المؤيّدة لأفضلية الزيارة إلىٰ مقدسات الشام، ومساواتها بالبقاع المقدسة في الحجاز.

والمسلمون - طمعاً في الوعد بالجنة - يوصون مثلاً بالجمع بين الحج وزيارة الخليل[3]. ومن المرجّح علىٰ ما يبدو أنّ الخرافة القائلة إنّ بئر زمزم تقوم بزيارة سنوية إلىٰ عين «سلوان»[4] في ليلة عرفات تنتمي إلىٰ هذه الطائفة من

أموي مضاد، بالقدر الذي رغب فيه عبد الملك أن يحوّل الحج إلى بيت المقدس، وفضلا عن ذلك ليس مستحيلاً أن تكون للأمويين مشاركة في بثّ الأحاديث المؤيدة لقداسة بيت المقدس. حول هذه المسائل، قارن:
S.D. Goitein, in JAOS, 1950,pp.104ff., Grabar, in Ars Orientalis, III, pp. 35-6, 45-6

(1) ابن الفقيه الهمذاني: مختصر كتاب البلدان ص 95، ابن ماجه (كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الصلاة في المسجد الحرام).

(2) اليعقوبي: التاريخ 2/ 298.

* (روى اليعقوبي أن سليمان بن عبد الملك حج سنة 97، ولما صار إلى مكة ونزل بطن رابغ أخذتهم السماء وجاءت صواعق لم يُرَ مثلها، ففزع سليمان وسأل من معه عن أمر الحج فاختلفوا فيه، فقال: كيف صنع أمير المؤمنين عبد الملك ؟ فقيل له: كذا، فقال: اصنع كما صنع، واترك اختلافكم، وانصرف من مكة إلى بيت المقدس).

(3) منثورات النووي «مخطوط» ورقة رقم 22 أ. ويلاحظ أن الأحاديث المتقدمة هنا متداولة بين عوام أهل الشام.

* (رجعنا إلى مخطوط منثورات النووي فلم نجد فيه شيئاً مما أشار إليه . وأظن أنه يريد زيارة بيت المقدس والخليل عقب الانتهاء من مناسك الحج ، وفيها حديث موضوع يجري على السُّنة العوام وليس له أصل ، وهو : «من زارني وزار أبي إبراهيم في عام واحد ضمنتُ له الجنة» . ويذهب بعض فقهاء الشافعية إلى أنّ تلك الزيارة مستحبة ولا تعلّق لها بالحج) .

(4) ياقوت: معجم البلدان 3/ 241.

* (سبحان الله ! كيف يقرر أن هذا الخبر محض خرافة، ثم يعود فيبني عليه تحليلاته، أليس ذلك هو التناقض بعينه).

ولعل هذه النزعة متأثرة بتطور أساطير الصخرة أيضاً، فالصخرة كما قيل كانت منافسة للحجر الأسود بمكة، ومن الممكن أن يكون هذا قد استقر في عقل عبد الملك لما شرع في توسيع المسجد الأقصى ليشمل الصخرة في حدوده.

العقائد ذات النزعة المعينة وترمي إلىٰ جعل القدس في مكانة بئر زمزم المعجزة، وثمة عدد كبير من الأحاديث تسعىٰ لإثبات الكرامة الخاصة لبيت المقدس الذي جعل في منزلة مرموقة في العهد الأموي.

وقيل إنّ ميمونةَ مولاة النبي سألته: «يا رسول الله أفتنا في بيت المقدس، فقال: ائتوه فصلوا فيه - وكانت البلاد إذ ذاك حرباً [1] - فإن لم تأتوه وتصلّوا فيه فابعثوا بزيت يسرج في قناديله» [2].

وعموما فإن الأحاديث التي تعرض لمسألة: هل الشام أفضل أو المدينة[3]؟، وترجح الكفّة لمصلحة الشام، كانت علىٰ الأرجح نتيجة للتأثير الأموي، والحكم علىٰ هذه المسألة - في الواقع - مرتبط بمسألة أخرىٰ وهي: أَيهما أفضل بنو أُمية أم بنو هاشم [4]؟

وقد سمىٰ الأمويون مدينة النبي بـ «الخبيثة» [5] حتىٰ إنّ أحد ولاة

---

(1) من الجملة الاعتراضية نتبين الانحراف الظاهر في الحديث. وفي روايات أخرى وردت زيادة: «فإن الصلاة فيه كألف صلاة في غيره» انظر ابن الفقيه الهمذاني: مختصر كتاب البلدان ص 96.

(2) أبو داود (كتاب الصلاة، باب السرج في المساجد). وعن الحديث المتعلق بالمساجد الثلاثة انظر البخاري (كتاب الجمعة، باب فضل الصلاة في مكة)، الترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في أي المساجد أفضل).

(3) الأحاديث الموضوعة لصالح الشام يحتمل أنها حفظت وجمعت في أعداد كبيرة في فصل يتعلق بها من تاريخ ابن عساكر، ولكن لسوء الحظ لم نتمكن من الاطلاع عليها. انظر عناوين الفصول المتعلقة بها في كتاب فون كريمر [Uber Meine Sammlung orientalischer Handschriften, Vienna, 1985. P.16
[بل هذه الفرصة متاحة الآن حيث نشر الجزء الأول من تاريخ دمشق لابن عساكر بتحقيق الأستاذ صلاح الدين المنجد سنة 1323 هـ وطبعة دمشق الجديدة سنة 1951].

(4) انظر بشكل خاص الأغاني لأبي الفرج 15/ 29 وقارن بـ: ياقوت: معجم البلدان 3/ 243 طبعة وستنفلد.

* (ذكر صاحب الأغاني في رواية أن حسان بن ثابت والنعمان بن بشير كانوا عثمانية وأنهم يقدمون بني أمية على بني هاشم ويقولون: الشأم خير من المدينة)

(5) ابن عبد ربه: العقد الفريد 1/ 119

* (جاء في فرش كتاب الوفود: أن ابن جعفر استأذن على عبد الملك فأذن له، فقال له يحيى بن الحكم: أمن خبيثة كان وجهك؟ يعني بذلك المدينة).

يزيد بن معاوبة يسميها «النتنة»[1] في مقابل وصفها بـ«طيبة» وهو الوصف الذي أطلقه المسلمون الأتقياء [2] علىٰ المدينة المنورة وقالوا إنه نعت أطلق فعلاً علىٰ مدينة النبي في التوراة [3].

ومن جهة أخرىٰ، كان من الممكن في الوقت نفسه سماع الأغاني الشعبية الواسعة الانتشار في طرقات المدينة وهي تمجّد هذه المدينة علىٰ حساب منافستها دمشق، لذلك صرّح الوليد بن يزيد بأنه سيمتنع عن الحج إذا كان عليه أن يستمع لهذه الأغاني في بلاد الحجاز[4]. والرواية الآتية تبين - إلىٰ حد ما- تعارض هاتين النزعتين:-

«كتب أبو الدرداء، وكان قاضياً بالشام، إلىٰ سلمان الفارسي: أن هَلُمَّ إلىٰ الأرض المقدسة، فكتب إليه سلمان: إن الأرض لا تقدّس أحداً، وإنما يقدس الإنسان عمله»[5]، فكم بذَلَ الأمويون من سعي في نشر أحاديث راقت لهم، وكم من أناسٍ أمثال الزهريّ قبلوا أن يكونوا أداة من أدواتهم، بالرغم من أنّهم

---

(1) المسعودي: مروج الذهب 2/ 54.

(2) وقد أثارت رواية البخاري (كتاب التفسير، باب تفسير قوله تعالى ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ﴾ النساء 75) جدلاً ضد وصف المدينة بـ (الخبيثة): «إنها طيبة تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة» وفي رواية: كما ينفي الكير خبث الحديد. قارن برواية الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في سكنى المدينة). ويبدو من الأصل أن «البلد الطيب» كانت مقابل عبارة «البلد الخبيث». الأعراف/ 58.

* (يعني قوله تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾.

(3) ZDMG, XXXII, p. 386، وقارن بقول حسان كما في سيرة ابن هشام (4/ 317).

يعني دالية حسان يرثي فيها النبي ﷺ وأوله:

بِطَيْبَةَ رَسمٌ للرسولِ ومَعْهدُ ✿ مُنيرٌ وقد تَعْفو الرُّسومُ وتهمدُ؟

(4) انظر الأغاني لأبي الفرج (1/ 19) وقارن ذلك بما ورد في الصفحتين (21) (22) في المصدر نفسه.

* (روى أبو الفرج ان الحسن بن عتبة اللهبي ذكر أن الوليد بن يزيد كان يقول ما أقدر على الحج. فقيل له: وكيف ذلك. قال: يستقبلني أهل المدينة بصوت معبد:

القصر فالنخل فالجماء بينهما ✿ أشهى على النفس من أبواب جيرون

وجيرون باب من أبواب دمشق. انظر، ياقوت: معجم البلدان 2/ 199 «جيرون».

(5) أخرجه مالك في الموطأ (كتاب الأقضية، باب جامع القضاء وكراهيته).

لم يُدفعوا إلىٰ ذلك بدوافعَ الأثرة [1] وإنما بدوافع حكومية.

وقد جاء في خبر رواه عبد الرزاق (ت 211 هـ) من طرق مختلفة عن شيخه معمر بن راشد (ت 153 هـ) وهو أحد تلاميذ الزهريّ أنّ إبراهيم بن الوليد الأموي - و لم يذكر ما إذا كان هذا الشخص هو الخليفة المتوفىٰ سنة (126 هـ)[2] - جاء إلىٰ الزهريّ بنسخة مكتوبة و سأله الإذن برواية الأحاديث التي تضمنتها علىٰ أنها أحاديث الزهريّ، فأجابه الزهريّ بكل بساطة: «فمن يحدثكموه غيري ؟»[3]، وهكذا أصبح هذا الأمويُّ قادراً علىٰ نشر محتويات هذه المخطوطة علىٰ أنها نصوص رواها عن الزهريّ، و هذا الخبر يؤكد تمام رغبة الزهريّ «وهو السبب الذي دفعنا للاستشهاد بهذا الخبر» في تعزيز مصالح الأسرة الحاكمة طول الوقت.

كما روىٰ لنا معمر – الذي سبق ذكره – قولاً مثيراً عن الزهريّ جاء فيه: «هؤلاء الأمراء أكرهوا الناس علىٰ كتابة أحاديث»، «أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء»[4].

---

(1) وقد عُرِفَ عن الزهريّ زهده في الدنيا، وقد مُدِحَ بذلك حتى قال فيه معاصره عمرو بن دينار: «ما رأيت أحداً الدراهم والدنانير أهون عليه منه. كانت الدراهم والدنانير عنده بمنزلة البعر»، انظر الترمذي (كتاب الصلاة، باب الصلاة قبل الجمعة وبعدها).

(2) ونص القصة مخالف للرواية التي تقول: رأيت رجلا من بني أمية. وهذه عبارة لا تقال عن الأمير.
* (لعله يعني أن هذا التنكير لا ينعت به أمير. ومن جهة أخرى فإن إبراهيم هذا ذُكِرَ فيمن تلقى الحديث عن الزهريّ. انظر كلام ابن عساكر كما أورده السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 254.
[انظر ابن عساكر: تاريخ دمشق 2/ 303 طبعة سنة 1323 هـ والخبر الذي يلي هذه القصة موجود أيضاً هناك].

(3) البغدادي: أصول الرواية ص 266 طبعة حيدر آباد.

(4) 52 – انظر مجلة جمعية البنغال الأسيوية JASB، 1856، ص 322 رقم 71.
[وأيضاً، البغدادي: تقييد العلم ص 107 بتحقيق يوسف العش. وعن الروايات الأخرى قارن بـ: تعليقات المحقق]، وقد أخطأ شبرنجر في شرحه لهذه الكلمات حيث قال: «لقد دفعنا أيضاً هؤلاء الأمراء لرفضها» وواضح مما ذكر أعلاه من أولئك الأمراء. وجاء خطأ شبرنجر في شرحه للعبارة من قراءته لـ «أكرهْنا» بتسكين الهاء بدلا من فتحها. قارن بـ: Muir, Mahomet, I, P.XXXIII.

ولا يمكن فهم هذه الرواية إلَّا علىٰ افتراض أن الزهريّ يرغب في إعارة اسمه، و هو اسم تحترمه الجماعة الإسلاميّة خدمة لرغبات الحكومة ؛ وسوف نعالج في الفصل القادم عن كثب صلة الجماعة التقية المتصلبة سياسياً بالحكومة الأموية؛ والزهريّ لا ينتمي إلىٰ الطائفة المناوئة ولكنه ينتمي إلىٰ أولئك الذين يرون العمل مع الحكومة علىٰ الرَّغم من الاختلاف معها Modus Vivendi فهو لذلك لم يجتنب القصر بل كان يتحرّك في حاشية الحاكم في غير تردد [1] حتىٰ إنّنا نراه مِن بين مَن خرج من العلماء الأتقياء لأداء فريضة الحج مع الحجاج بن يوسف المريع[2] وقد جعله هشام مربّياً لوليّ عهده، وتولىٰ منصبَ القضاء في عهد يزيد بن عبد الملك [3]، وفي هذه الظروف لم يكن الزهريّ قادراً علىٰ اجتناب أمور يدرك تماماً أنها مخالفة للدين، وإنّه لمن العسير أن ينتميَ الزُّهريّ إلىٰ الجماعات التي قاومت خلفاءَ الجور أو الظلمة [4] - وهو اسم أطلقه الأتقياء علىٰ حكام الأسرة المالكة الذين ملأوا الدنيا ظلما [5] - مقاومة سلبية.

وقد رأت هذه الجماعات - ومنها رجال اعتبروا دخول قرّاء القرآن الفقراء إلىٰ بلاط رجل عظيم أمراً يدعو إلىٰ الامتعاض [6] - أن الارتباط بمراكز القوة الموجودة أو الجماعة المهيمنة حرام، «فمن اتبع السلطان افتتن»[7].

---

(1) - ابن عبد ربه: العقد الفريد 1/ 167.

(2) مجلة جمعية البنغال الآسيوية JASB، 1856، ص 326 رقم 93 [انظر ايضا تقييد العلم للخطيب البغدادي ص 140].

(3) انظر مقالة شبرنجر عن طبعة الفرد فون كريمر للواقدي المنشورة بمجلة جمعية البنغال الآسيوية JASB، 1856، ص 210 [قارن بالمراجع المذكورة في مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية BSOAS، 1957، ص 140].

(4) ابن قتيبة: المعارف ص 472. تحقيق د. ثروت عكاشة، الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر.

(5) قارن: المجلة الآسيوية JA، 1850، ص 178.

(6) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 218 «أحداث سنة 90»، سلسلة تراثنا وزارة الثقافة والإرشاد، مصر.

(7) قارن بقصة الحسن البصري التي ذكرها الجواليقي نشرة درنبرج Dernbourg Morgenlandische Forschungen, P.140، وهي قصة مرتبطة بالحديث النبوي الذي يقول: «وإن من أبغض القراء إلى الله الذين يزورون الأمراء. وفي رواية: الجورة». أخرجه ابن ماجه في سننه «المقدمة، باب الانتفاع بالعلم».

والدخول في خدمة الحكومة ولاسيما قبول منصب القضاء يُعدّ غير جائز[1]، وبذلك أدركت الحكومة تماماً أن هذا الرفض بُنيَ علىٰ كراهية الناس للحكام لأسباب سلوكية، فالرافض للخدمة يُعَاقَبُ بقسوة أو يقبل الخدمة قهراً[2].

وخوفاً من أن يُكْرَهَ عامر الشعبي (ت 103 أو 110 هـ) علىٰ منصب القضاء لبس الأثواب الملوّنة وانشغل بالألعاب التافهة مع الصبيان في الطرقات، وفي نيّته أن يبدوَ غيرَ أهْلٍ لمنصب القضاء، والشعبيُّ هذا كان عدواً للحكومة حيث شارك بفاعلية في خروج الأشعث علىٰ الحجاج[3]، وعُدّ قبول منصب القضاء في حكومة ظالمة إثماً عند هؤلاء الناس[4] وعند الأتقياء الذين لم يتخلوا عن هذا المبدأ حتىٰ في العهد العباسي، «ومن قبل القضاء فقد ذبح بغير سكين»[5] وكان هؤلاء الناس أكثر انسجاماً وجدية من أولئك الشعراء - أمثال الطرمّاح (ت 100 هـ) - الذين انحازوا إلىٰ الخوارج[6] أو الأحزاب الأخرىٰ المناوئة،

---

(1) أخرجه النسائي «كتاب الصيد، باب اتباع الصيد». * (أخرجه كذلك الترمذي وأبو داود وأحمد).

(2) انظر مثلاً، ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص 6 ترجمة رقم 11، وقارن بـ: The Recueil de texts et de traductions publ. by the Ecole des Langues Orientales Vivantes, 1889, I, P.280.
* (جاء في تاج التراجم ص 6 عند ترجمة الجصاص أنه: «سئل العمل بالقضاء فامتنع» وجاء من قبل ذلك في ترجمة إبراهيم بن رستم المروزي: «وعرض عليه المأمون القضاء فامتنع» ولاحظ أن كليهما لم يكونا في العصر الأموي).

(3) الأصفهاني: الأغاني (5/ 145).

(4) والقصة الذي ذكرها المسعودي (2/ 156) طبعة محيي الدين عبد الحميد توضح تماماً وجهة النظر هذه.
* (جاء ذلك في ذكر أيام يزيد بن عبد الملك بين ابن هبيرة والشعبي. وليس في القصة ذكر للقضاء).

(5) الترمذي (كتاب الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي) الأغاني (8/ 43)، ياقوت: معجم البلدان 3/ 80 الطبعة الأوروبية.
* (كان أولى به أن يذكر من أخرجه من السُّنَّة بدلاً من ذكر كتاب الأغاني ومعجم البلدان. فأخرجه غير الترمذي أبو داود (كتاب الأقضية، باب طلب القضاء) وابن ماجه (الأحكام، باب ذكر القضاة) وأحمد (3/ 230-365).

(6) قارن بما ذكر في الجزء الأول من هذا الكتاب ص 130 وص 160.

ومع ذلك لم يتورّعوا عن مدح الحكام الأمويين في قصائدهم من أجل الحصول علىٰ المال[1]. و لم يرَ الزُّهريّ في قبول منصب شعبي تحت الحكم الأموي[2] ما يدعو إلىٰ الريبة أو الحيرة، حيث ظهر هو نفسه متعاوناً مع السلطات الحاكمة. والأحاديث الموضوعة – ونظير ذلك المثال الأخير المضروب – لا ترجع بشكل ثابت إلىٰ المصالح الأسرية والسياسيّة الكبيرة للبيت الأموي. وقد رغب الحكامُ بين الفينة والأخرىٰ في تغيير الشعائر الدينية بطريقة لا تنسجم مع أحاديث أهل المدينة، الأمر الذي أثار عداء تلك الدول الحانقة.

والاختلاق الرسميُّ للحديث تحت حكم الأمويين بدا حتىٰ في الأمور المبتذلة، وكان القصدُ من أقوال الأتقياء أن تكون سبباً لتعطيل مقاومة المناوئين ولتجريدهم من سلاحهم، وها هو مثال علىٰ ذلك:

من المعلوم جيداً أن الإمام يخطب خطبتين يوم الجمعة في الحشد العام المجتمع للصلاة كل أسبوع، وفي العهد الأول للإسلام كانت هذه الشعيرة – أي خطبة يوم الجمعة – يتولاها الخليفة نفسه في عاصمة ملكه، ومن المرجح أن الحكام المتواضعين في الفترة التي سادت فيها السُّنَّة قاموا بهذا الواجب وهم يقفون علىٰ المنبر[3]، والاعتقاد بأنه رُتّب للخطيب – منذ البداية – أن يظل جالساً أثناء خطبته أمام المصلين أمر صعب، إلَّا أن الوقوف أمام المصلين لم يكن يروق لأمراء بني أمية المتكبرين، لذلك عدّوا ارتقاء المنابر ورئاسة الناس في مرتبة واحدة عالية، واعتبروا هذه الميزة جزءا مهما من كرامتهم باعتبارهم

---

(1) الأغاني 10/ 152.

* (يعني دخول الطرماح علىٰ علي بن عبد الله القسري مادحاً، فأمر له بعشرين ألف درهم)

(2) وقد حاول الفقهاء المتساهلون أن يبرهنوا على إمكانية قبول منصب القضاء تحت سلطان جائر بمناقشات فقهية، ومقدمة كتاب أدب القاضي للخصاف، وهو نفسه تولى القضاء، تحتوي على تلك المناقشات أو البراهين.

(3) [وهذا خطأ، لأن المنبر في الأصل كرسي يجلس عليه رئيس الجماعة. انظر
Die Kanzel im Kultus des alten Islam, Orientalische Studien Th. Noldeke gewidmet, I, pp.33ff = Islamstudien, I, pp.450ff, H. Lammens, Etudes, pp. 203-208 = MFOB, II, pp. 95-100].

حكاماً، أو كما لو أنها شاهد علىٰ تعظيم حكام هذه الأسرة، وقد مدح معاوية بعد وفاته بأنه ركُوبٌ للمنابر وثّابها [1]، والصورة نفسها تظهر في قصيدة ليحيىٰ بن أبي حفصة يخاطب فيها الوليد بعد موت أبيه عبد الملك واصفاً فيها المنبر بأنه صهوة الجواد والأمير الذي يعتليه بأنه الفارس الجسور [2]:

بَكتِ المنَابرُ يَومَ مَاتَ وإنَّمَا ... بَكتِ المنَابرُ فَقْدَ فَارِسهنّه

لما عَلاهنّ الوليدُ خَلِيفةً ... قُلنَ: ابنُه ونَظيرُه فسكنّه

لو غَيره قَرعَ المنَابرَ بعده ... أَنكرته فطرَحنه عَنهنّه [3]

ولكن يبدو أنّ غطرستهم الارستقراطية جعلتهم يشمئزون من فكرة الوقوف وعاظاً مأجورين أمام رعيتهم، هذا إذا تصورنا عقلية أولئك القرشيين المتكبرين، وما اتخاذ معاوية المقصورات بجانب الجامع الكبير، له ولرجال قصره إلّا من تلك الغطرسة الارستقراطية التي قويت بفعل خشية الاغتيال، وذلك خلاف المألوف، وحتىٰ يتجنب الاختلاط بالعامة [4].

وقد ألغيت هذه العادة في العصر العباسي الأول منذ حكم المهدي لاعتبارات، ولاعتبارات أخرىٰ في عهد المأمون [5]، وتغير أسلوب الخطبة للاعتبارات نفسها.

---

(1) الأغاني 16/ 34 وقارن بما ورد في المصدر نفسه 10/ 58 حول المشهد الجميل لجلوس معاوية على المنبر لأول مرة.

(2) قارن بالمصدر السابق 10/ 134.

* (ورد ذلك في قصيدة مدح فيها إسماعيل بن عمار الحكم بن الصلت).

(3) الأغاني: 9/ 36. واعتبر ولاتهم ركوب المنابر أمراً عظيماً. وجعل المنبر المكان الذي يُلقى منه المدح والاطراء حتى إن زياد الأعجم ديوانه ص 49 يمتدح حاكماً فيقول:

يَا خَيرَ من صَعِدَ المَنَابِرَ بالتُّقىٰ ... بَعدَ النَّبيِّ المُصطفي المتَحرِّج

* (قال زياد يمتدح عبد الله بن الحشرج. انظر الأغاني: 10/ 148 كما امتدح أمير من مكة بقولهم: (زين المنابر يستشفع بخطبته). ديوان الهذليين ص 256 رقم (46) الطبعة الأوروبية.

(4) الطبري: التاريخ. القسم 2 ص 70 طبعة دي جويه، [لمعرفة المزيد عن المقصورة. قارن Lammens, Etudes, PP.202-203 = MFOB, II, PP.94-5].

(5) اليعقوبي: التاريخ 468/2 و Fragm Hist. Arab، ص 272 – 273، ويظهر أنّ ابن خلدون لا يرى إلغاء المقصورات في العصر العباسي، ولكنه يعتبر هذه البدعة الأموية من حيث كونها أمراً قابلاً للتبرير ترجع إلى امتيازات الخلافة المتعددة، حتى إنه يسميها سنة الله في عباده. المقدمة ص 476 طبعة دار الكتاب اللبناني.

=

ويجب أن يتميز ولاة الدولة وممثلوها عن الخطباء المأجورين، وأن يمجد الحاكم أمام الناس يوم الجمعة المبارك، والخطبة نفسها منحتهم منزلة رفيعة، ومع ذلك لم يرغبوا في ترك المناسبة للتباهي علىٰ رؤوس الناس، وهذا عبد الملك يعلل مشيبه المبكر بقوله: « كيف لا أشيب وأنا أعرض عقلي على الناس كلّ جمعة »[1].

وهكذا حاولوا أن يُحرِزوا تأثيراً ولو ظاهراً علىٰ الأقل يتفق مع كونهم حكاما، والجيل الأول من الأمويين أدخلوا تغييرات متنوعة في شعيرة الخطبة ومراحلها، وسلكوا في ذلك مسلكاً معيناً لتجريدها من ملامحها القديمة «في أيام الشورىٰ»، فزاد معاوية في المنبر درجتين حتىٰ يرتفع ممثل الحكومة في خطبه عن المكان المعتاد في عهود الشورىٰ[2].

وركبت المنابر الجميلة في كلّ مكان[3]، وصنعت من الحديد أيضا[1]

---

* (جاء في تاريخ اليعقوبي عند الكلام عن خلافة المأمون: ونزع المقاصير من المساجد الجامعة، وقال هذه سنة أحدثها معاوية).

(1) البلاذري: أنساب الأشراف ص 177 وابن عبد ربه: العقد الفريد 1/ 258.

* (جاء في العقد الفريد: قيل لعبد الملك بن مروان: عجل عليك الشيب يا أمير المؤمنين. قال: شيبني ارتقاء المنابر، وتوقع اللحن).

(2) اليعقوبي: التاريخ (2/ 238) طبعة دار بيروت 1980.

* (في تاريخ اليعقوبي: «ثم زاد فيه خمس مراق من أسفله»).

(3) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 69: «أحداث سنة 93 هـ» و 1/ 316 «أحداث سنة 132 هـ» [الصواب (جَديد) لا (حديد) كما أشار إلى ذلك بيكر Becker, p.396].

* (جاء في النجوم الزاهرة 1/ 69: «ونصب المنبر الجديد في سنة أربع وتسعين، ونزع المنبر الذي كان في المسجد وذكر أن عمرو بن العاص كان جعله فيه». فها أنت ترى صحة ما ذهب إليه بيكر، ويؤكد ذلك ما أورده أبو عمر الكندي في كتاب الولاة وكتاب القضاة ص 65 بتهذيب: Rhuvon Guest، «ونصب المنبر الجديد في الجامع» كذا وليس منبر الحديد.

وجاء في الموطن الثاني من النجوم الزاهرة 1/ 316: «ثم إن عبد الملك بن مروان أمر باتخاذ المنابر في الجوامع ولم يكن قبل ذلك منبر وإنما كان ولاة مصر يخطبون على العصي إلى جانب القبلة» وعبد الملك هذا هو ابن مروان بن موسى بن نصير أمير مصر.

لكي تعطي الخليفة وولاته وزناً أكبر عندما يظهرون للخطبة في شكل فخم، وكانت الأشياء تؤخذ في العهود الأولى في أكثر أشكالها بساطة [2] حتى أن عمر بن الخطاب حطم منبراً اتخذه عمر بن العاص في الفسطاط «وربما كان هذا تلفيقاً جدلياً للاعتراض على النزعات التي ستأتي فيما بعد» [3].

وكانت خطبة العيد تُلْقَى أصْلاً بعد الصلاة، وفي العهد الأموي شرع الخلفاء في إلقائها قبل الصلاة، وحجتهم في ذلك أنّ المصلّين يتفرقون قبل سماعهم ما يراد أن يقال لهم[4].

ولعله بدا للحكومة أنه إذا ألقى الحاكمُ أو وَلِيُّه الخطبةَ على المنبر لم يكن هنالك من يحضر لسماعها بالقدر المساوي للشعيرة نفسها، ولهذه الأسباب الوجيهة شرع الخليفة في إلقاء خطبة واحدة جالساً وهذا يعني تغييراً في شعيرة الخطبة كما يؤكد ذلك المؤرخون [5]. ويبدو أن هذا أثار حفيظة الجمهور التقيّ

(1) ورداً على هذا ثمة حديث ينسب إلى النبي حرم فيه على الصحابة أن يتخذوا منابر من حجر. ابن حجر 4/ 188.

(2) حول المنبر الأصلي – البدائي – الذي اتخذه علي في الكوفة. انظر درة الغوّاص للحريري ص 133.

(3) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 67. وفي سنة 161 هـ أمر المهدي الخليفة العباسي بهدم المنابر في التي بنيت في العهد الأموي وردها إلى ما كانت عليه في أيام الإسلام الأولى. انظر الطبري: التاريخ القسم الثالث ص 486 طبعة دي خويه.

* (ذكر أبو المحاسن 1/ 67 عند الكلام عن بناء جامع عمرو بن العاص بمصر: «وكان عمرو بن العاص قد اتخذ منبراً فكتب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه يعزم عليه في كسره ويقول: أما بحسبك أن تقوم قائماً والمسلمون على عقبيك! فكسره عمرو» وفي أحداث سنة 161 من الكتاب نفسه 2/ 39: «ثم أمر المهدي بترك المقاصير التي في الجوامع وقصّر المنابر وصيّرها على مقدار منبر رسول الله ﷺ»).

(4) وهذا يتفق مع خبر رواه الترمذي في جامعه (أبواب العيدين، باب القراءة في العيدين) وفيه أن مروان بن الحكم أوّل من أحدث هذا التغيير. اليعقوبي: التاريخ 2/ 223 قارن بـ: Abo'l-faraj Historai Dynastiarum طبعة Pocock ص 194 وجاء فيه أن معاوية أول من أحدث ذلك. وقد فَسَّرَ المؤرخ المؤيد للعلويين ذلك التغيير بأن الناس يتركون المساجد بعد الصلاة لكي لا يحضروا ذم علي في الخطبة.

* (يقول اليعقوبي: «وفي هذه السُّنة عمل معاوية المقصورة في المسجد وأخرج المنابر إلى المصلي في العيدين، وخطب الخطبة قبل الصلاة، وذلك أن الناس إذا صلوا انصرفوا لئلا يسمعوا لعن عليّ...»)

(5) اليعقوبي: التاريخ 2/ 285 انظر كذلك ابن حجر: 3/ 142 «وقد رجع ذلك إلى زمن مبكر».

=

المؤمن بالسنّة، فكان لابدّ من العثور علىٰ فقيه حكومي لمساندتهم [1]، ووجدوا ذلك في رجاء بن حَيوة (ت 112 هـ) الفقيه الذي يثنىٰ عليه بأنه مصدر موثوق، والذي كان يُعَدُّ مستشاراً في المسائل العلمية في بلاط العديد من الحكام الأمويين[2]، فأكد ابن حيوة أن عثمان بن عفان الخليفة الراشد – والذي تتوقف عليه شرعية وجود الأسرة الحاكمة كما هو معروف تماما – اعتاد أن يقف أثناء الخطبة الأولىٰ، إلَّا أنَّه كان يُلقي الخطبة الثانية جالساً [3]، كما أخبرت هذه الدوائر بان عليّاً خطب جالسا أيضاً.

وإنه لمن الممتع أن نلاحظ أن هذه الرواية طُمست فعلا في القرن الثالث حيث انتصرت السنة وتخلت بجرأة عن الموقف المستقل للحكام العرب الأقدمين، وهو موقف يشق علىٰ الفهم حتىٰ إن الجاحظ لم يقدم إلَّا تفسيراً ساذجا للغاية «يعني لهذه الرواية» [4]، وكم كانت بعيدة المدىٰ تلك المختلقات «الموضوعات» التي أثارها الأمويون من أجل تلك الميزات التي يطالبون بها،

---

* (يقول اليعقوبي «وقسم الوليد بين أهل المدينة قسماً كثيرة، وصلى بها الجمعة، وصف بها الجند صفين، وصلى في دراعة وقلنسوة في غير رداء، وخطب قاعداً، وتوعد اهل المدينة»).

(1) وفي Fragm Hist. Arab. p.64. والجدير بالملاحظة أن دوراً كبيراً يعزى لرجاء هذا في بناء مسجد جديد في بيت المقدس والذي جعل لمنع الحج إلى مكة. ZDPV, XII,p.183 قارن بـ: Orient and Occident, I, p.64.

(2) وفي Fragm Hist. Arab. p. 7. أن رجاء بن حيوة روى لهم هذا فأخذوا به. قارن المصدر السابق ص 187.
* (انظر تعليقنا على هذا الكلام في آخر الترجمة).

(3) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة (1/ 233). وفيه أن الأمر خلاف ما ذكر. فليس رجاء هو الذي اخترع هذا الحديث. ولكن رجاء نفسه أخبر بأن غيره وضعه لدعم التطبيق الأموي.
* (جاء في الموضع المذكور: قال إسحاق بن يحيى: فقلت لرجاء بن حيوة وهو معه: أهكذا يصنعون ؟ قال: هكذا صنع معاوية وهلم جرا ؛ قال فقلت: ألا تكلمه! قال: أخبرني قبيصة بن ذؤيب أنه كلم عبد الملك فلم يترك القعود وقال: هكذا خطب عثمان ؛ قال فقلت: والله ما خطب إلَّا قائماً ؛ قال رجاء: رُوِيَ لهم شيء فأخذا به.).

(4) الجاحظ: البيان والتبيين 1/ 118 تحقيق عبدالسلام هارون: «يريد بقوله قاعداً خطبة النكاح»، ويروي هنا عن الهيثم بن عدي أن الخطبة لم تكن تلقي جلوساً أبدا.
* (جاء في البيان والتبيين: وروى أبو مخنف عن الحارث الأعور، قال: «والله لقد رأيت عليّاً وإنه ليخطب قاعداً كقائم ومحارباً كمسالم» يريد بقوله: قاعداً. خطبة النكاح. وقال الهيثم بن عدي: لم تكن الخطباء تخطب قعوداً إلَّا في خطبة النكاح).

وهي دليلٌ علىٰ أنهم لم يستشهدوا بعثمان فقط بل بالنبي أيضا، كما يستنتج ذلك من قول جابر بن سَمُرَة الصحابي: «من حدّثكم أن رسول الله كان يخطب قاعداً فقد كذب» [1]، وقد دفعه إلىٰ هذا القول المعادون لتلك الأكاذيب.

(4)

إذا كان العثورُ علىٰ دعمٍ فقهيٍّ لهذه التفاصيل الشرعية البسيطة أمراً شق علىٰ الحكومة، فإن نشاطها فيما يتعلق ببسط السلطة الحديثية بين الجماعات من أجل الأغراض السياسية وخدمة للأسرة الحاكمة كان ضرورة عظيمة.

ومن المحتمل أنّ الجزءَ الأعظم من الأحاديث المختلفة لهذه الأغراض كان نتيجة لتأثير رسمي ومبادرة رسمية. ويروىٰ أن المهلب، القائد العظيم – السوط الذي سُلط علىٰ الخوارج – كان متهماً بوضع الأحاديث حتىٰ يبعثَ في نفوس جنوده الشجاعة ضد أولئك المتمردين 87.

وكان من بين موظفي الأسرة الأموية الكبار العديد ممن ينعتون بأنّهم محدّثون، ولنكتفي بذكر حفص بن الوليد الحضرمي (ت 128 هـ)، وعبد الرحمٰن بن خالد (ت 124 هـ)[2].

ومن بين الأحاديث التي نشرها المولىٰ الليث بن سعد عن الحكومة التي جاءت بعد ذلك أحاديث كثيرة كانت لمصلحة النزاعات السياسية السائدة،

---

(1) أبو داود (كتاب الجمعة، باب الخطبة قائماً).

* (النسائي (كتاب الجمعة، باب السكوت في القعدة بين الخطبتين).

87 – المبرد: الكامل2/ 231 البلاذري: أنساب الأشراف ص 106.

* (راجع ردنا على هذه النقطة في تعليقاتنا).

(2) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 277 و 1/ 291.

* (راجع ردّنا على هذه النقطة في تعليقاتنا).

وبسبب هذا ظل عبد الرحمن لبضع سنين موظفاً مهماً لدىٰ حكومة الأمويين.

والنسائي ذو المنهج النقدي الصارم متساهل معه، ولعله لم يطّلع في هذه الحالة عن كثب علىٰ الظروف أو الأحوال التي عاش فيها.

وثمة قول لابن عون (ت 151 هـ) يلقي الضوء علىٰ هذه الحقيقة، وهو قول ساذج غير مقصود يتعلق بشهر بن حوشب (لم يعرف تاريخ وفاته، ولعله توفي في سنة 98 أو 211 هـ)، الذي يعد غير مقبول الرواية لقبوله منصباً حكومياً[1].

وهذه الرؤية تفصح عن أن الأحاديث ذات النزعة المحدّدة قد سُرِّبَتْ بواسطة مبادرة رسمية. وفيما بعد غاب الفهم الصحيح لهذه الظاهرة[2]، حتىٰ إن البخاريَّ صرّح بتوثيقه شهراً هذا حيث أصبح الجانب السيئ من شخصيته مجهولاً[3].

أما الناس الذين هم أقرب إلىٰ ملابسات ذلك الزمن فيحكمون بشكل مغاير، ومن أولئك ابن عون الذي لم يعش إلَّا بضعة عقود بعد شهر بن حوشب، وربما كان لديه البرهان علىٰ أن الفقهاء الذين نُصِّبوا في وظائف حكومية استُخْدِمُوا لنشر أحاديث تنزع إلىٰ اتجاه محدد، أو كان ذلك منهم بمحض إرادتهم دون ضغط خارجي بسبب مصلحتهم في النظام القائم.

وحقيقةُ أنّ الأحاديثَ الأموية – ومن بينها الأحاديث التي بلغتنا بالرغم من كونها متحيزة – لا يمكن تَصَوُّرُهَا تماما ليس دليلاً علىٰ أنها لم توجد في عدد أكبر مما وجدت في جوامعنا المتعددة، والتحيّز في مجال الحديث لم يكمن فقط في صنع

---

(1) الترمذي (أبواب الاستئذان، باب ما جاء في التسليم على النساء)
* (راجع تعليقاتنا).

(2) لم يعتبر أحمد بن حنبل شهر بن حوشب أهلا للثقة. الترمذي (2/ 16) طبعة بولاق سنة 1292 هـ.
* (هذا كلام مخالف لما روى عن توثيق الإمام أحمد لشهر بن حوشب. انظر تعليقنا).

(3) ونجد شهراً مقبول الحديث في أحاديث كثيرة. راجع المصدر السابق الأجزاء والصفحات التالية من طبعة بولاق 1292 هـ: ج 1/ 327-352 ج 2/ 11 – 81-88-97-210-244-260-267.

أحاديث جديدة، بل كان له دورٌ أيضا في طمس المجادلات الحزبية الموجودة. وبسبب هذا وجدنا أمثلةً كذلك في المعسكر الأموي، وليس من شكٍّ أنَّ هنالك عدداً كبيراً من الأحاديث المتحيِّزة للسلالة الحاكمة لصالح الأمويين، وهي أخبار جاء فيها مدحٌ لمؤسسِ الأسرة والرفع من شأنه، وهو أحد صحابة النبي.

هذا فضلا عن أحاديث امتدحت الأشخاصَ والأسرَ التي عاضدت الحكمَ الأمويَّ، وقد جُعِلَت تلك الأحاديثُ من موضوعات الولاء.

كما كان الحالُ نفسُهُ فيما بعد مع الأشخاص الذين بُنِيَت عليهم الأحاديثُ التي ترويها الأحزابُ المعارِضَةُ. وعلىٰ أيّةِ حالٍ إذا اقتنعنا بأنَ تأكيدَ ودعمَ دراسة الأحاديث استمرّ تحت الحكم العباسي فإننا سنفهم سر اختفاء تلك الأحاديث التي تمجّد الأمويين ومؤسسَ دولتهم ومن أيّدَ أسرتهم من أفواه المحدثين[1]، وهي أحاديث لم تحفظ أو لم تثبت بطريقة صحيحة.

ولنعرض مثلا حديثاً واحداً لعله يوضّح لنا ما هي طبيعة تلك الأحاديث المنحازة للأمويين، والغرض من هذا الحديث كما هو ظاهرٌ تمجيدُ مكانة أحد رجال الدولة الأموية، وهو خالد القسري «خليفة الحجاج» الذي كان ممقوتاً من المؤمنين الحقيقيين. وفي عادة العرب أن مكانة كهذه لا يمكن إحرازها إلّا بإثبات أنّ أسلاف خالد هذا كانوا علىٰ صلة وثيقة بالنبي، فجاء في هذا الحديث أن: أسد بن كرز «وهو جد خالد كما يعتقد» [2] أسلم مع رجل من ثقيف،

---

(1) الأغاني 16:34.

* (في هذا الموضع من الأغاني ليست هنالك إشارة إلى اختفاء الأحاديث الموضوعة لتمجيد الأمويين لا من بعيد ولا من قريب، ولكن كل ما هنالك أن عبدالله بن الزبير وعبد الله بن العباس رضي الله عنهم لّما أتاهما نعي معاوية رضي الله عنه ذكراه بخير، ثم إن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه لم تعرف له رواية عن النبي ﷺ حتى يستغلها المعارضون لبني أمية. قال ابن عبد البر في «الاستيعاب 3/ 905 تحقيق البجاوي»: «لا أحفظ له رواية عن النبي ﷺ». وما ذلك إلّا تلبيس من جولد تسهير نفسه على القارئ).

(2) قارن بما ورد في الجزء الأول من كتابنا هذا ص 188.

فأهدىٰ للنبي قوساً، فسأله النبي: يا أسد من أين كلّ هذه النبعة ؟ فقال: يارسول الله تنبت بجبلنا بالسراة. فقال الثقفي: يا رسول الله الجبل لنا أم لهم ؟ فقال: بل الجبل جبل قسر، وبه سمي قسر عبقر[1]. فقال أسد: يا رسول الله ادعُ لي. فقال: اللهمّ اجعل نصرك ونصر دينك في عقب أسد بن كرز[2]. والكلمات الأخيرة توضح بلا شك وضع الحديث.

فأعمال خالد ومعاداته للعلويين وتصرفاته ضد المسلمين الأتقياء بُرِّرَت بأنها من أجل دعم الإسلام، فكان لابد لهذه القصص من أن تختفي في أيام العباسيين، كما عملت السلطاتُ الرسميةُ ما في وسعها لمنع تمجيد ذكرىٰ «ابن هند» فنسمع عن المأمون أنه أرسل منادياً ينادي في الطرقات باسم الخليفة بأن «برئت الذّمة ممن ذكر معاوية بن أبي سفيان بخير» [3].

قد نستنتج من ذلك للوهلة الأولىٰ أنّ الأحاديث التي ساهمت في تشريف معاوية لا تزال تدور بين الناس حتىٰ فترة متأخرة من حكم المأمون – ولعلها تتصل بالمراجع التقيّة – في حين لا نرىٰ أن أهل دمشق ما زالوا في القرن الثالث الهجري يطلبون هذه الأحاديث من النسائي (ت 303 هـ) في أسلوب ينمُّ عن إلحاح وإصرار شديد[4].

وللوهلة الأخرىٰ نستنتج أنَّ ثمة ضغطاً رسمياً مورس لاستئصال تلك

---

(1) ابن دريد: الاشتقاق 516-518 تحقيق عبدالسلام هارون. مكتبة الخانجي بمصر.

* (جاء في الاشتقاق: ومن بجيلة: بنو قسر.... ومن رجالهم: خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد بن كرز....)

(2) الأغاني 19/ 54 «أخبار خالد بن عبد الله»، ياقوت: معجم البلدان 4/ 346 طبعة دار صادر.

(3) Fragm. Hist. Arab. P.370 قارن بـ: أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 2/ 201 أحداث سنة 211.

* (والخبر نفسه رواه المسعودي في مروجه (2/ 356) طبعة محيي الدين عبد الحميد. سلسلة كتاب التحرير وتقع في جزئين.

(4) ياقوت: معجم البلدان 5/ 282 ذكر (نسا)

* (جاء في ياقوت: وسئل أبو عبد الرحمن (النسائي) بدمشق عن فضائل معاوية فقال: معاوية لا يرضى رأساً برأس)

الأحاديث، ولم يستطع البخاري مثلا [1] أن يطيلَ في ذكر الأحاديث الـواردة في مناقب معاوية بالرغم من أنه ليس هنالـك شـكٌّ في أن العديـد منهـا وجـد في الفترة الأموية، ولكنّ هذه الأحاديث وغيرها من الأمور التي يظهر فيهـا الميـلُ للأمويين قُمعت وأُزيلت رسمياً.

وفي المقابل نُشِرَ عَدَدٌ كبيرٌ من الأحاديث أُعدّت لتُبَيّنَ للناس عـدمَ أهليـة تلك الأسرة الحاكمة. وأحسنُ مجموعة من هذه الأحـاديث المـضادة للأمـويين اخترعت زمن الخليفة المعتضد (ت 284 هـ) بـأمر مـن الخلـيفة نفـسه متبعـاً تدابير المأمـون السابقة الذكـر حتىٰ يجعل لعنَ معـاوية أمراً مشروعاً.

(5)

لقد ذكرنا فيما مضىٰ مصادرَ الأحاديث المتَحَيِّزة الموضـوعة خـلال القـرن الأول للإسلام ومن خلال عرضنا التالي سنستمر في التعـرُّف علىٰ الأسـلوب الذي نمت به المصادر الدينية. ومن المباحث التي تهم المـشتغلين بعلـم الـنفس البَحْثُ عن الدوافع النفسية التي خلقـت هـذه الأحاديـث المكذوبـة وتحليلهـا وكيف جعلتها مقبولة في عقول الأتقياء علىٰ أنها وسائل لها ما يبررها من ناحيـة أخلاقية، وأنها وجدت لسببٍ ما هو في رأيهم كافٍ ووجيه [2].

والتفسير الأكثـر تأييـداً والـذي يمكـن للمـرء أن يقدّمـه لهـذه الظـاهرة افتراض أنّ دعمَ مذهبٍ جديدٍ «يتفق في النهاية مع القـصد» بـدليل نبـويّ هـو الصورة [3] التي يعتقد أنها جيّدة للتعبير عن التبريرات الدينيـة الرفيعـة لـذلك

---

(1) البخاري (كتاب المناقب، باب ذكر معاوية). والبخاري لم يورد في ذكر معاوية إلّا شيئاً يسيراً.

(2) «لنصرة السُّنة» كما يقال. قارن: Literaturgesch. Der shi'a, p.12.

(3) قارن بما أورده سنوك هرخرونه من ملاحظات ذات صلة بالموضوع في RHR، xx، (1809) ص 77.]verspreide Geschr., vi , pp.86-7] Mecca , ii, p.202

المذهب، فالغاية تبرر الوسيلة [1].

والمسلمون الأتقياء لم يجعلوا الأمر سّراً، فقراءةُ بعض أقوال نقّاد الحديث الأوائل أو رواة الحديث أنفسهم توضح بيسر أنّ رفض أحاديث الصالحين هو الرأي السائد. فعاصم النبيل، أحد علماء الحديث (ت 212 هـ بالبصرة، عن تسعين سنة) يقول بصراحة: «ما رأيت الصالحَ يكذب في شيء أكثر من الحديث» [2]. والقول نفسه قاله أحدُ معاصريه وهو يحيىٰ بن سعيد القطان (ت192 هـ)[3]، والاعتراف بهذه التجربة العامة ينطبق غالباً علىٰ أفذاذ المحدثين. فهذا وكيع يقول عن زياد بن عبد الله أنه كان مع شرفه يكذب في الحديث [4]. فإذا كان الأمر كذلك فإن أقل زيادة أو اضطراب في السند يجب أن يعامل بشكل أكثر تسامحاً. ويحدث غالباً أن يجد النقّادُ المسلمون أنفسَهم في موقفٍ يدعو للتحقّقِ من عدالة أكثر الرواة احتراماً وهم أولئك الذين مارسوا التدليس [5] في أحاديثهم دون اكتراث.

وأكثر أشكال الدّلس[6] «والدّلس والتّدليس من الناحية الاشتقاقية واحد»[7] الذي يتساهل فيه المحدثون هو ذلك الذي لا يؤثّر علىٰ جوهر

---

(1) قارن بـ: Dollinger, Akademische Vorträge, I, p.168 ، «هذه الموضوعات».

(2) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 84، طبعة حيدر آباد: «ما رأيت الصالح يكذب في شيء أكثر من الحديث».
* (الصواب: أبو عاصم النبيل لا عاصم النبيل).

(3) مقدمة صحيح مسلم ص 48. قارن بـ: نولدكه، تاريخ القرآن [طبعة جو تنجن 1860] ص 22.

(4) الترمذي «كتاب النكاح، باب ما جاء في الوليمة».

(5) قارن بـ: مجلة جمعية البنغال الأسيوية JASB، 1856، ص 218. لاحظ: سالينربوري ص 92 ريش Risch ص 20، وشبرنجر sprenger في كتابه محمد 3/ 99 حيث يترجمها بـ: «dishonesty» عدم النزاهة.

(6) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 361. المدلسون يختلفون عن الكَذَبة: آلفرت، Landberg. Samml رقم 149.
* (في الكفاية: إلّا مسعر بن كدام وشريكاً، فهم اثنان إذن وليس واحد كما قال).

(7) فرانكل، Aram. Frendw، ص 188، دلّس مرادف كذب، المسعودي 1/ 562 «ذكر خلافة علي بن أبي طالب: المغيرة بن شعبة ينصح عليا ثم يرجع».
* (جاء في مروج الذهب: «لاينبغي أن تأخذ أمرك بخدعة ولا يكون فيه دلسة».)

الحديث، وهذا صواب. وقد حدّث يزيد بن هارون (ت 206 هـ) أنه أثناء إقامته بالكوفة كان كلُّ رواة الحديث مدلِّسين [1] باستثناء واحد سمّاه.

وربما كان هذا الحكم قاسياً، ولكن يكفي أن يُذْكَرَ رجالٌ من أمثال سفيان بن عيينة وسفيان الثوري[2] وآخرون «الذين عُدّوا مقبولين في الحديث وكانوا تقاةً حريصين علىٰ المظاهر الشكلية في سلوكهم» في قوائم المدلسين[3].

وقد أدرك مسلمو القرن الثاني تماماً أنَّ الحصول علىٰ قولٍ نبويٍّ ما، كان ببساطة مسألةً شكليةً من أجل الشرعية المقبولة، وأنه من بين الأحاديث الصحيحة كان هنالك عددٌ كبيرٌ من الأحاديث الواهية.

وقد رووا علىٰ لسان النبي حديثاً يصف تماما تلك الظروف جاء فيه: «إنّ الأحاديث ستكثر بعدي كما كثرت الأنبياء من قبلي، فما جاءكم عني فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فما وافق كتاب الله، فهو عني[4]، قلته أو لم أقله» [5].

ولعلّ من الصعب أن نذكر بوضوح أكثرَ التوثيق الفعليّ لقول ما لم يكن هو الشيء المهم بل صحته الدينية. وأنه من الجائز أن تُرْوَىٰ أقوالٌ وتعاليم باسم النبي وهو لم يَفُه بها أبداً.

وقد جُعِلَ هذا المبدأ في قاعدةٍ عامةٍ تُرْوَىٰ عن النبي وهي: «ما قيل من

---

(1) الخطيب: الكفاية، الصفحة السابقة.

(2) النووي: التقريب 1/ 230، * (مع تدريب الراوي للسيوطي)، ابن خلدون: المقدمة ص 268.

(3) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 507 قارن بـ: ابن خلدون: المقدمة 263. أمثلة عن التدليس في الترمذي: »كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري عبداً ثم يجد فيه عيباً«.

(4) حتى هذا ليس هكذا دائماً فقد ورد في البخاري (كتاب الطب، باب تمني المريض الموت) حديث جاء فيه: «لن يدخل أحداً عمله الجنة» وهذا مناقض للآيات: الأعراف 42، النحل 32، الزخرف 72.
* (انظر تعليقنا على هذا الكلام)

(5) الجاحظ: البيان والتبيين 2/ 28 طبعة عبد السلام هارون. [قارن، شاخت: أصول الفقه المحمدي صفحات 28، 45، 253].

قول حسن فأنا قلته»[1] فهذه المبادئ التي صيغت علىٰ أنها حقائق لتجربة بعض العقود المتأخرة فقط، أعانت بوعي أو بغير وعيٍ في تكوين الحديث، كما تُفَسِّرُ روحَ الحديثِ في صلته المختلَقَة بالنبي.

وهذه الممكنات التي سمح بها المسلمون أنفسهم في هذا المجال تظهر واضحةً في حديث يبدو فيه الرواة وكأنهم يخبرون عن سرِّ هذا التساهل بغير وعي منهم: يأمر النبي في رواية للبخاري[2] بقتل كلِّ الكلاب باستثناء كلاب الصيد وكلاب الرعي، فَيُخْبَرُ ابنُ عمر بأنّ أبا هريرة يستثني كلاب الزرع أيضا، فيقول في ذلك: «إنَّ لأبي هريرة زرعاً» أي أنّ أبا هريرة كانت له مصلحة في رواية الأمر باستثناء كلاب الزرع من القتل. وهذه الملاحظة من ابن عمر علامةٌ علىٰ الشكِّ في عدالة الرواة حتىٰ في مرحلة مبكرة جداً من تكوّن الحديث[3].

ومع ذلك، فإن اهتمامَ المؤرِّخ بالجانب الموضوعي لهذه الظاهرة كان أكثرَ من اهتمامه بالجانب الشخصيِّ، وأكثرَ من اهتمامه بالآثار التي خلفتها هذه الموضوعات علىٰ الدوائر التي انشغلوا بتعليمها وإرشادها.

ويبدو أنّ التعاليم التي قُدِّمَت علىٰ أنها أقوال محمد استُقبِلَت، في حدِّ ذاتها، دون التحقُّقِ من مصادرها «أهليتها»[4] التي يستلزم البحث عنها

---

(1) ابن ماجه (المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله والتغليظ على من عارضه).

* (انظر تعليقنا على هذا).

(2) البخاري (كتاب الصيد، باب من اقتنىٰ كلباً ليس بكلب صيد، وكتاب الحرث والمزارعة، باب اقتناء الكلب للحرث) الترمذي (كتاب الصيد، باب من أمسك كلباً).

* (روى الترمذي عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ أمر بقتل الكلاب إلَّا كلب صيد أو كلب ماشية» قال: إن أبا هريرة يقول: أو كلب زرع. فقال: إن أبا هريرة له زرع).

(3) وهذه العبارة يجب أن تعد دليلاً على الطعن في عدالة أبي هريرة منذ فترة مبكرة، ويصفه شبرنجر في كتابه محمد Ixxxiii,III بالتقي المحتال. البراهين على هذا مذكورة بالتفصيل في كتابنا «المذهب الظاهري» .Zahiriten. pp. 78-9

(4) ليس من الممكن اكتشاف ما إذا كانت رسائل النبي المستشهد بها على أنها وثائق مكتوبة مستثناةً من توثيق =

لإثبات كونها تعاليم شفهية للنبي. وعدمُ اهتمام النّاس وسرعةُ تصديقهم في تلك الأيام وفي تلك الدوائر، يبدوان في ظاهرةٍ تتعلق بمسائل الحديث التي تبيّن بشكلٍ أكثر تميزاً السهولةَ التي بدأ بها الاستشهاد بالبيّنة.

ومن أجل تثبيت قواعد فقهية محددة لم يكن الّلجوء إلىٰ اختلاق أحاديث شفهية فحسب، بل تعدّىٰ ذلك إلىٰ اختلاقِ وثائقَ مدوّنةٍ يُفْتَرَضُ أنها تعبيرٌ عن رغبات النبي، وقد أوجدَت تلك الوثائقُ نوعاً من الثّقة في ذلك الوقت.أما في حالة وجود نسخةٍ ما لم يُفَكِّر أحدٌ في السؤال عن أصلها، فلا تتحدث عن توثيقها. وإلىٰ أيٍّ مدىٰ تجاسر مزيفو الوثائق الأجْراء في تزييفهم توضِّحُه لنا القصّةُ التي جاء فيها أنّه في زمن الخليفةِ الأمويِّ قبل الأخير <إبراهيم بن الوليد> صنع جماعةٌ من الناس نسخةً من حلفٍ بحثوا عنه للإصلاح بين عرب الشمال والجنوب لما بذر بينهم الشقاق، وقد زُعم أن هذه الوثيقة أُبرمت في مناسبة تحالف مُقدسٍ بين اليمنيين وعرب ربيعة في زمن تبع من ملكيكرب أيام الجاهلية الأولىٰ. وقد طالب بالمحافظة عليه رجلٌ كوفيٌّ ينحدر من سلالة آخر أمير حِمْيَري مُسْتَقِلٍّ، وقدّم نصَّ هذا الحلف كاملاً[1]، ولم يكن صعباً الوثوق في

ألفاظها. وقد دعم وليام موير زعمه في عدم صحتها بحجج مقنعة: انظر كتابه محمد I , IXXXii (قارن الآن بكتاب فلهازونIV, Skizzen und Vorarabeiten).

(1) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال 352. ومن المهم بالنسبة للمسائل التي ذكرناها في الجزء الأول من هذا الكتاب ص 68 و 226-227 أن تصديق وثيقة الحِلْفِ هذه تتم بالطريقة التالية: يمزج المتحالفون دمهم ويصبون عليه الخمر ثم يشربونه، ويجزون نواصيهم ويقطعون أظافرهم وتوضع في صرة يرميها الملك في البحر. المصدر السابق ص 353.

* (جاء في الأخبار الطوال: ثم إن الكرماني كتب إلى عمر بن إبراهيم، من ولد أبرهة بن الصباح ملك حمير، وكان آخر ملوكهم، وكان مستوطناً الكوفة، يسأله أن يوجّه إليه بنسخة حلف اليمن وربيعة الذي كان بينهم في الجاهلية، ليحيه ويجدّده ، وإنما أراد بذلك أن يستدعي ربيعة إلى مناكفته فأرسل به إليه أشراف اليمن وعظماء ربيعة، وقرأ عليهم نسخة الحلف، وكانت النسخة: بسم الله العلي الأعظم، الماجد المنعم، هذا ما احتلف عليه آل قحطان وربيعة الأخوان، احتلفوا على السواء والسوّاء والأواصر والإخاء....خلطوا عليه دماهم، عند =

أكثر الوثائق المتداولة حداثةً بين أناس انطبعوا بذلك الاختلاق. وقد حدث مثلاً أنّ قيمة زكاة الماشية الكبيرة والصغيرة كان يجب أن تكون ثابتة، فظهرت إلىٰ الوجود أحاديث مختلفة متعلّقة بالمسألة، ولكن لم يكن ملائماً أخذ النصوص – التي لعبت دوراً حاسماً – من الأحاديث الشفهية للرواة المتحمسين، فاستشهد أحدهم في العهود الأولىٰ بتعاليم مكتوبة حول قيمة الزكاة ومال الفدية التي قرّرها النبيُّ لولاته في كل أرجاء بلاد العرب[1]؛ ومحتويات تلك الوثائق هي التي أخذها المحدِّثون في اعتبارهم عند روايتهم شفهياً. إلَّا أنها ليست كافيةً من ناحية الضبط الحديثي، والوثائق نفسها كان يجب أن تُعْرَضَ، ويبدو كثيراً أنها مصنوعة، وقد اشتهر آل عمر بن الخطاب بوثيقة حاول من خلالها عمر بن عبد العزيز أن يتّبع في حكمه حديث الخلفاء الأوائل، فصنع لنفسه نسخة، يقول ابن شهاب الزهريّ إنها نسخة موثقة [2].

وهذا حماد بن أسامة (ولد سنة 121 هـ، وتوفي سنة 201 هـ) مولىٰ

ملك أرضاهم، خلطها بخمر وسقاهم، جزّ من نواصيهم أشعارهم، وقلّم عن أناملهم أظفارهم، فجمع ذلك في صرّة ودفنه تحت غمر ماء، في جوف قعر بحر آخر الدهر....الخ).

(1) قيمة الزكاة عند معاذ بن جبل مذكورة في كتاب الخراج ص 59. وحددت قيمة الدية في كتاب عمرو بن حزم. انظر الموطأ (كتاب العقول، ذكر المعقول).

وهنالك مكاتبات أخرى للنبي في أحاديث أقل شهرة، انظر مثلا: الترمذي (كتاب الدعوات، باب 101) وفيه يظهر عبد الله بن عمرو بن العاص صحيفة كتب فيها النبي صيغة ودعاء لأبي بكر. ويتحدث ابن سعد «ما بين القرن الثاني والثالث» عن صحف للنبي وأبي بكر حفظت في أيامه عند أُسَرِ أولئك الذين كتبت لهم. «ذكر ذلك شبرنجر في مقالته المنشورة بمجلة JASB ص 326، رقم 94» [ابن سعد 2/ 38]، وأحفاد أبو ضميرة عرضوا صحيفة عتق – منحها النبي إلى جدهم – على الخليفة المهدي، انظر الطبري 1/ 1781.

(2) أبو داود (كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة).

* (في سنن أبو داود: عن ابن شهاب قال: هذه نسخة كتاب رسول الله ﷺ الذي كتبه في الصدقة وهي عند آل عمر بن الخطاب. قال ابن شهاب: أقرأنيها سالم بن عبد الله بن عمر فوعيتها على وجهها وهي التي انتسخ عمر بن عبد العزيز).

لقريش بالكوفة - وكان كاتباً غزيراً للأحاديث [1] أخرج وثيقة بختم النبي قيل إنه حصل عليها بلا ريب من ثمامة بن عبد الله بن أنس، وقد صرّح ثمامةُ بأنّ هذه الوثيقة حكمٌ أصليٌّ أرسله أبوبكر إلىٰ أنس باسم النبي عندما بدأ رحلته لجمع الزكاة، وهي تَعرفة تتعلّق بكل ضروب الزكاة وقد مهّد لها بالتوطئة التالية: «هذه فريضة الصّدقة التي فرضها رسول الله ﷺ علىٰ المسلمين التي أمر الله عز وجل بها نبيه ﷺ، فمن سُئلها من المسلمين علىٰ وجهها فليعطها ومن سُئل فوقها فلا يعطه.... الخ» [2].

وقد شكّ حمادٌ نفسُه في شرعية هذه الوثيقة كما يبدو من قوله: «زعم أن أبا بكر....»وقد ادعىٰ ثمامة أن أبا بكر كتبها.

ولفظة «زَعَم» كما يقول علماء العرب: «كنية الكذب»[3]، وقد استعملت هذه اللفظة بشكل عاديّ في أول الجمل الحديثية < يعني أوّل الإسناد >: زعم (أ) أنّ (ب)، بافتراض أن سماع (ا) من (ب) أمر مشكوك فيه إلىٰ حد ما [4]، أو

---

(1) السيوطي: طبقات الحفاظ 1/ 135 بتحقيق علي محمد عمر نشر مكتبة وهبة بمصر.

* (جاء في طبقات الحفاظ: قال عبد الله بن عمر بن أبان: «سمعت أبا أسامة يقول: كتبت بإصبعي هاتين مائة ألف حديث»).

(2) أبو داود (كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة) قارن بـ: شبرنجر، JASB, 1856,No. 45, pp.317 [الخطيب البغدادي: تقييد العلم ص 87. عن المقاطع الأخرى انظر ملاحظة الناشر].

* (جاء في أبي داود: ثنا حماد قال: أخذت من ثمامة بن عبد الله بن أنس كتاباً زعم أن أبا بكر كتبه لأنس، وعليه خاتم رسول الله ﷺ)

(3) الدميري: حياة الحيوان 2/ 382: «لكل شيء كنية وكنية الكذب زعموا». قارن بقصيدة: بانت سعاد. طبعة جويدي ص 78.

* (يعني قول كعب بن زهير:

وما تدوم على العهد الذي زعمت ... كما تلوّن أثوابها الغولُ

ولا تمسك بالود الّذي زعمت ... إلّا كما تمسك الماءَ الغرابيلُ

(4) أبو داود (كتاب الطب، باب متى تستحب الحجامة): «يزعم عن رسول الله». ياقوت 4/ 306: «زعم أبو حفان عن أبي معاذ».

أنها تستعمل لرواية الأخبار التي لا يـؤمن راويهـا بـصحتها تمامـاً [1]، ويقـول أعرابي لمحمد: «إن رسولك زعم لنا أنك تزعم أن علينا خمس صلوات» [2].

ويرىٰ اللغويون أصحاب المعاجم، وحتىٰ أكثر الفقهـاء، أن هـذه اللفظـة تعني مع ذلك: «قال»[3] أي قول الشيء بصدق وإخلاص، وقد شاع اسـتعمال هذا المعنـىٰ الأخـير عنـد سـيبويه، فيقـول: «زعـم الخليـل»[4]، كـما استـشهد المتأخرون بأمثلة علىٰ ذلك من الحديث النبـوي مثـل: «زعـم جبريـل» [5]. ولا يدهشنا أن بعض المفسرين المسلمين حاولوا أن يبرهنوا علىٰ الثقة في وثيقة ثمامة من وجهة النظر هذه.

---

(1) مثلا، الجزء الأول ص 181 هامش رقم (2)، ياقوت 2/ 343: «زعم لي بعض أهـل باديـة طـيّ». ذكـر الدينوري في الأخبار الطوال 299 تحقيق عبد المنعم عامر: «هذا – أي المختار – كذّاب يـزعم أنـه يـوالي بني هاشم، وإنما هو طالب دنيـا» انظـر الأغـاني 11/ 164، Notice also Prooimion to Bar Bahlûl's Lexic. Syriac, ed. Duval 1, C.3, ult.

(2) الدارمي (كتاب الصلاة والطهارة، باب فرض الوضوء) الترمذي (أبواب الزكاة، باب رقم 2، ما جاء إذ أدّيت الزكاة فقد قضيت ما عليك).

(3) ومن هذا المعنى: «زعيم القوم» تعني الناطق باسمهم، ويفترض أنها تنتمي إلى مجموعة الكلمات الأخـيرة التي ناقشها نولدكه

Noldeke, ZDMG,XLII,p.481: schol.to Ham.,p.704, v.1 ,cf.alsoD.H.Muller,Burgen und Schlosser, II, p.44, note.

(4) مثلا: كتاب سيبويه 2/ 429، 436، 445، الخ: «زعم أبو الخطاب»..

(5) النووي: شرح مسلم 1/ 45. أبو البقاء: الكليات: 2/ 409 * (طبعة دمشق بعنايـة د. عـدنان درويـش 1975)، de Goeje Gloss. Fragm. S.V., p.33 قارن بالبخاري (كتاب التطوع، صلاة النوافل جماعـة) حيث ورد: «فزعم محمود أنه سمع إلخ» وفي الـشرح الإسـلامي تـصريح هنـا أيـضا بـأن زعـم أخـبر. (القسطلاني 2/ 387) ولكن في المقطع الأخير يتضح أن صحة كلام محمود موضع شك.

* (جاء في كليات أبي البقاء: «الزَّعم: بالفتح. اعتقاد باطل بتقوّل، وقيل بالفتح: قول مع الظن وبالـضم ظن بلا قول. ومن عادة العرب أن من قال كلاماً وكان عندهم كاذباً قالوا: زعـم فـلان. وقـال شريـح: لكل شيء كنية وكنية الكذب زعم. وفي (الأنوار): الزعم ادعاء العلم بالشيء ولهذا يتعدى إلى مفعولين. وقد جاء في القرآن في كل موضع ذم للقائلين، وقد يستعمل بمعنى قال مجردا عن الكذب»).

(6)

لكي نقوِّمَ الفرقَ بين وجهتي نظر الحكمِ الأمويِّ والحكم العباسيِّ يجب أن نميز بين الظروف الدينية للعهد المبكر والروح السائدة بعد ظهور الأسرة العباسية.

ويمكن دراسة التغير الذي حدث في نظام حكم الدولة بعد سقوط الدولة الأموية من نقاط مختلفة. والتغيرُ الجوهريُّ في محيطاتِ النظام الجديد سيكون واضحاً بشكل كبير من أيِّ نقطةٍ وقع عليها الاختيار.

في الجزء الأول من هذا الكتاب أتيحت لنا فرصة دراسة الجانب القومي للحياة السياسية والتعرف علىٰ انحسار الشخصية القومية العربية للدولة الإسلامية مع بداية الحكم العباسي[1]، وظهور العناصر الدخيلة إلىٰ الواجهة؛ ومن جهة أخرىٰ قويَ الجانبُ الدينيُّ للحكومة كثيراً، ومن أجل هذا لم تكن تلك العناصر الأجنبية التي سادت أخيراً تشكِّلُ نوعاً من العرقلة علىٰ أية حال.

والموالي من الفرس، دون غيرهم من العناصر الأخرىٰ، نقلوا تقاليدهم الدينية الخاصة من بيئتهم الأصلية إلىٰ الدوائر الجديدة، وكان عليهم فقط أن يترجموا شعورهم الديني الموروث إلىٰ الشخصية الإسلامية، وهؤلاء أكثر ملاءمةً لهذا من العناصر العربية الأصيلة التي رفضت روحياً الإسلام، ولم يهيئها ماضيها لخَلْقِ مفهومٍ أخلاقيٍّ واجتماعيٍّ أعلىٰ للحياة من أصولها، في حين أن الحكمَ الأمويَّ كان دنيوياً إلىٰ درجة كبيرة ـ باستثناء عهد عمر بن عبد العزيز ـ فلم تتخلله الحوافز الدينية في أسلوبه ومقاصده إلَّا قليلاً.

أما الحكم العباسي فقد حمل منذ البداية سمة المؤسسة الدينية، وقد تأصل

(1) الدينوري: الأخبار الطوال 362، والمقريزي 51-56.

* (جاء في الأخبار الطوال من شعر نصر بن سيار:

فمن يَكُ سائلي عن أصْلِ دينهم ... فإنّ دينهم أن تُقْتَلَ العَرَبُ)

هذا في أحاديث بني هاشم. يروىٰ أن عبد الملك قال: «بينما يمدح الشعراء بني هاشم بالتدين وكثرة الصلاة بالنهار والليل، وبالصوم وقراءة القرآن، فإنهم لا يزيدون عن وصفنا بالأسد الأبخر، والجبل الأوعر، والبحر الأجاج»[1].

وهذه المقارنة يؤيدها اختبارٌ أدبيٌّ مناسب، يمكن بواسطته الحصول علىٰ فرصة إبداء بضعة أمثلة في الصفحات المقبلة. ويناظر المَلِكَ الأمويَّ [2] الخليفةُ العباسيُّ بصفته زعيماً دينياً، وعلىٰ الرَّغم من أنه لم يكن في قمة الزعامة، إلَّا أنه كان نفسه رئيسا دينيا، ولم يكن حاكماً للدولة فقط بل مهيمناً علىٰ الشؤون الدينية أيضا، فأحاط نفسه بصفات تيوقراطية < دينية >، وتمنىٰ أن يُنَصِّبَ نفسَه إماماً[3].

وأحسَّ الخليفةُ العباسيُّ بخلافة النبي في الزَّعامة الدينية لجماعة المسلمين وأنه صاحبُ منصبٍ إلهيٍّ، وكان القضيبُ، وخَاتَمُ الخلافةِ [4] من شارات

(1) الأصفهاني: الأغاني 21/ 6، ومن الصعب جدا إثبات أن هذه العبارة قد صدرت عن عبد الملك نفسه.

(2) قارن بما ورد في صفحة 40. وقد أطلق الفرزدق على هشام بن عبد الملك لقب: «مملّك» كما جاء في الأغاني 19/ 15. قارن أيضا بـ: mehren, rhetoric der araber, p.17 ويقول ابن ميادة في الوليد بن يزيد إنه: يسطع نور (الملك) فوق جبهته. انظر، خزانة الأدب.

* (يعني بما ورد في صفحة 40 أول البحث الثاني من هذا الفصل وفيه أن الملك هو سمة الحكم الأموي. وما جاء في الأغاني:

وما مثله في النــــاس إلَّا مملكا ✿ أبو أمــه حي أبــوه يقــاربــه

وهذا قاله الفرزدق في هشام بن إسماعيل المخزومي خال هشام بن عبد الملك. وهو بيت يستعمله البلاغيون شاهداً على أن التعقيد يخل بفصاحة الكلام. انظر شرح السعد 1/ 48 طبعة محيي الدين عبد الحميد. منشورات مكتبة صبيح. بمصر. وقول ابن ميادة هو:

أضاء سـراج الملك فـوق جبينــه ✿ غـداة تنــاجي بالنجــاح قوابلــه

(3) وقد يسمى الحاكم الأموي من حين إلى آخر إماماً. انظر قول الشاعر جرير [ديوانه ص 34 من طبعة الصاوي] في Fragm. Hist. Arab., P.34,3 from below = Hist. Chalif Solejmani, ed Anspach p.44,4، انظر كذلك Fragm. p.145,12.

* (كتاب Fragmenta Historicorium arabicomium هو كتاب «العيون والحدائق في أخبار الحقائق» لمؤلف مجهول. أشرف على تحقيقه سنة 1869 جماعة من المستشرقين وعلى رأسهم دي خويه وطبع بلايدن).

(4) من الإيمان بالغيبيات أن خاتم سليمان وعصا موسى موضوعان في يد دابة الأرض. انظر الترمذي (كتاب التفسير، سورة النمل).

=

الملك الأمويّةِ، وقد انتقلت إلىٰ خلفائهم[1]، وأضاف إليها العباسيون البردة النبوية [2]، وهي البردَةُ التي قدَّمها النبي إلىٰ الشاعر كعب بن زهير من أجل قصيدته: بانت سعاد التي مدحه بها. وقد آلت هذه البردةُ إلىٰ الخليفة العباسيِّ الأوَّل[3]، ثم أخذ العباسيون يتوارثونها عن أسلافهم[4]، وكانوا يتقلّدونها عند حصولهم علىٰ البيعة من رعيتهم لأوَّلِ مرة [5]، وفي مناسبات الأعياد والأحداث الدينية المقدسة، بالإضافة إلىٰ الأحداث الحربية [6]. كما يظهرون متدثرين بذلك الأثر المقدس أثناء تأدية الصلاة أمام الناس[7]. وعند أداء

---

* (جاء في الترمذي: «تخرج الدابة معها خاتم سليمان وعصا موسى...» من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ. وأخرجه ابن ماجه في سننه (كتاب الفتن، باب دابة الأرض)، وأخرجه أحمد في مسنده 3/ 295 – 491. ولست أدري ما الداعي للإحالة على هذا الحديث في هذا المقام، اللهم إلَّا إذا أراد أن خلفاء بني أمية اتخذوا خاتم الخلافة تأسياً بسليمان ابن داود عليهما السلام.

(1) انظر العيون والحدائق 1/ 82 وقارن بالصفحة 124 من نفس المصدر.

(2) الطبري: التاريخ 3/ 425 طبعة دي خويه، والمسعودي: مروج الذهب 2/ 447 والعيون والحدائق ص 341 سطر 4 وصفحة 415 المقطع قبل الأخير [قارن أيضاً بـ: R. Basset, La Banat so'ad, Algiers, 1910, pp. 30-1 and Burda in E. I 2nd edition].

(3) العيون والحدائق ص 208 «المقطع قبل الأخير» و 283 سطر 5. ويبدو أن القصة المختلفة التي تقول إنّ الأمويين قد تملكوا هذا الكنز ما هي إلَّا تأكيد على أنهم أهل للخلافة. انظر المسعودي: مروج الذهب 2/ 63، ابن هشام طبعة جويدي ص 6 السطر السابع من أسفل ومجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، X، ص 448 ملاحظة رقم 4، ومن المؤكد أن البردة لم تكن من شارات الملك عند الأمويين.
* (في مروج الذهب: قال المسعودي: وفي هذا الخبر زيادات من ذكر البردة والعوسجة. انتهى. وليس في الخبر ذكر الأمويين).

(4) انتقلت شارات الملك هذه بالقوة إلى السلاجقة تحت حكم المسترشد. Recueil de textes relatives á l'histoire des Seldjoucides, ed Houtsma, II, p.242, 1.

(5) وربما كان هذا موجوداً من عهود مبكرة، ولكن الشاهد الوحيد عندي يشير إلى أن ذلك كان في عام 622 هـ وهو عام تنصيب الخليفة وقد روى ذلك شاهد عيان كما في تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 26 طبعة محيي الدين عبد الحميد.

(6) Recueil Seldj II, p. 237,5.

(7) عند غرق بغداد سنة 466. قام الخليفة القائم بأمر الله يتضرع ويصلي وعليه البردة وبيده القضيب. انظر ابن الأثير: الكامل 8/ 119
* (نشر دار الكتاب العربي بيروت. وهي طبعة مصورة عن الطبعة المنيرية).

واجبات الدولة المهمة تُنْشَرُ البُرْدَةُ أمام الخليفة إذا لم يَتَلَفّع بها [1].

وهذا يختلفُ إلىٰ حدٍّ ما مع الأمويين، فالمَلِكُ من هذه الأسرة لا يُعْتَبَرُ ظهورُه في لِبَاسٍ عسكريٍّ كاملٍ في العيد أمراً غير مناسب[2].

وكانت هذه البردةُ تعني أن العباسيين هم الخلفاء الحقيقيون، وأنهم وَرَثَةٌ النبيِّ، وهي تمثِّلُ الشخصيةَ التيوقراطية لخلافتهم، وأنها برهانٌ علىٰ أحَقِّيَّةِ مالكِها في الخلافة، كما أنها حجّةٌ علىٰ مدَّعي الخلافة الآخرين، وقد احتجَّ بهذا الأميرُ الشاعرُ عبد الله بن المعتز لرفض ادعاءات العلويين[3].

وأحاط العباسيون سلطانهم بهالة دينية، فتكلموا عن نور الخلافة، وعن نور النبوّة الذي يسطع من جبهة الأمير [4].

وقد قيل: «كان هارون الرشيد يحتمل أن يمدح بها يُمدح به الأنبياء، فلا ينكر ذلك ولا يرده»[5].

والمعجبون المتحمسون يصلون علىٰ الخلفاء عند ذكرهم [6]، وهو نوعٌ من المديح لا يختص به إلَّا النبيُّ، والأمرُ نفسه يفعله كذلك بعضُ الشيعةِ المتحمسون عند ذكر عليّ والعلويين، ويقال إن البركة الخاصة تنبعث من وجود

---

(1) Recueil Seldj II, 13. جاء في المقطع قبل الأخير: وبيده البردة والقضيب.

(2) انظر < خبر > الوليد بن يزيد في تاريخ الخلفاء للسيوطي 253.

(3) قطب الدين، Chron. Mekka، ص 154 سطر 8 «الديوان، القاهرة 1831، ص 6» وقد رد الشاعر صفي الدين الحلي نصير العلويين على قصيدة ابن المعتز بقصيدة تماثلها وزناً وقافية، وهي تعبّر عن الجدل القائم بين العباسيين والعلويين. انظر، الكتبي: فوات الوفيات 2/ 241 طبعة إحسان عباس.

* (يقول ابن المعتز في مطلع بائيته المذكورة:

ألا من لعين وتسكابها ✿ تشكي القذى وبكاها بها.

وجاء في رد الحلي: ألا قل لشر عبيد الإله وطاغي قريش وكذابها..). انظر ديوان الحلي ص 92.

(4) Recueil Seldje II, P. 237, 4.

(5) الأغاني 12/ 18.

(6) < كقولهم >: أمير المؤمنين صلوات الله عليه. انظر Recueil Seldje II, 240..

الخليفة وظهوره الشخصي[1]، والتشيُّعُ لهذا الشخص المبارك هو عنصر متكامل في العقيدة الإسلامية، فـ:

مـــن لم يكـــن بـــأمين الله معتـــصماً[2] ✿ فليس بالصلوات الخمس ينتفع[3]

وإذ يكتفي الخلفاءُ في العهود الأولىٰ بلقب: «خـير قـريش»[4] مـع أن أبـا بكر يرفض حتىٰ هذا اللقـب في خـلافته[5] نجـد شـعراء البـلاط العبـاسي يضفون علىٰ العباسـيين لقبـاً لم يمـنح إلَّا للنبـي[6]، وهـو: «خـير الخلـق»[7] فيسمعون لهم ويرددون هذا اللقب بأنفسهم في أحاديثهم الخاصة.

وقد هزم العباسيون الأمويين بـسبب قلـة إيمانهـم ومعـاداتهم للـدين[8]، وهذا الثَوَرَانُ السياسيُّ الذي أهاجه للمرة الأولىٰ أبو مسلم الخرسـاني ـ الهـراوة التي تلاحق الكفرة[9] ـ قُصد منه في البداية تشييد ركنِ الدين[1].

(1) وردت في كتاب تاريخ السلاجقة لعماد الدين الكاتب الأصفهاني أمثلة كثيرة على هـذا «انظـر البنـداري طبعة هوتسما».

(2) يقابلنا هذا اللقب في العهود الأولى كذلك (يخاطب به الشاعرُ هودةُ الخليفةَ عمر بن العزيز، انظر خزانـة الأدب 1/ 166) كما أطلق على الخليفة الأموي. انظر المسعودي: مروج الذهب 2/ 103 كما اطلق عـلى الأمويين في الأندلس. العقد الفريد 2/ 305 الطبعة المنشور بهامشها كتاب زهر الآداب.

✱ (يعني قول هودة بن حرث كما في الخزانة:

لقــد دار الأمـــر في غير أهلـــه ✿ فـأبـصر أمين الله كيـف تـــذود

وفي مروج الذهب: «ولما اسرف الحجاج في قتل أسارىٰ دير الجماجم وإعطائه الأموال، بلغ أمير المؤمنين أمين الله....»)

(3) قاله الشاعر النميري في هارون الرشيد. انظر الأغاني 17/ 142.

(4) جاء في الأخبار الطوال ص 178. «عمر خير قريش».

(5) «ولست بخيركم» < قالها أبو بكر عند توليه الخلافة > انظر الطبري 1/ 1829.

(6) النبي ﷺ نفسه لم يرض بهذا اللقب، وهو يخص إبراهيم عليه السلام فقط. أبو داود «كتاب السُّنة، بـاب في التخيير بين الأنبياء»، وكان هذا اللقب شائعا في أيام الجاهلية في قـصائد المـدح ورد ذلـك في ديـوان النابغة ص 233. وقال يغوث كما في الأغاني 15/ 75: «خير البرية والداً»

(7) قيل ذلك في الأمين. راجع: الأغاني 21/ 11 وفي المتوكل: ياقوت2/ 87. يقول القائم بالله: «نحـن بنـو العباس خير الناس» انظر: Recueil Seldje. Ed. Houstsma p.20..

(8) الدينوري: الأخبار الطوال ص 370، اليعقوبي 2/ 356 دار بيروت 1980.

(9) Cf. Houstsma, ‘Bih afrid’ , hn WZKM, III,p.36 وقارن بما ورد في الأغاني حول عبارة: «كافر كوبات»

=

ولم تسمح الأسرة الحاكمة للديانات الأخرىٰ أن تمارسَ حقَّها الديني، وهذا يُعَدُّ من ناحية معنوية خطوةً متقهقرة مقارنة بالأمويين[2].

كما أعطىٰ ممثلو النظامِ الجديدِ أنفسَهم سمةَ تولّي الحكم بروح النبي والخلفاء الأوائل حتىٰ إن الشاعرَ مروان بن أبي حفصة «مولىٰ مروان بن الحكم الأموي» امتدح الخليفة المهدي بقوله:

أحيا أميرُ المؤمنين محمدٌ ✿ سنّةَ النبي حلالها وحرامَها

فَسُرَّ الخليفةُ المهديُّ بذلك.

وقد بلغ أكبرُ عطاء أميريٍّ يُمْنَحُ لشاعر نظير مدحه ستين ألف درهم مع الثياب الفاخرة[3]، وبصرف النظر عن عمر بن عبد العزيز، لم يكرّس شاعرٌ ما نفسه لأيّ أُمَويٍّ كما أنَّ المهديَّ لم ينفرد علىٰ غيره من العباسيين بمثل هذا المديح[4].

وكان الأمراءُ توّاقين لإظهار التقوىٰ العملية بهذا المعنىٰ. ويبدو أن السلوكَ المتعجرِفَ كان موجوداً فقط بين أوائل العباسيين وقد ساهم فيه البرامكة كثيراً.

---

* (في الأغاني: فأخذتهم الخرسانية بالكافر الكوبات. ويفسر هذه العبارة ما جاء في الأخبار الطوال ص 361 عن ظهور دعوة أبي مسلم وفيه أن الخرسانيين لبسوا السواد، وسودوا أنصاف الخشب وسموها «كافر كوباد». يقول الأستاذ عبد المنعم عامر محقق الكتاب في معنى هذه العبارة: أي مضرب الكافر.

(1) الأغاني: 21/ 87: «وشدت ركن الدين».

(2) انظر مثالا عن ذلك في مقالتي المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG، 38 ص 674.

* (ذكر جولدتسيهر في مقالته هذه وهي حول اختلاف المذاهب ما كان من المتوكل نحو النصارى، حيث ضيق عليهم في لباسهم، فألزمهم بلبس القلانس والزنانير حتى لا يتشبهوا بالمسلمين، وأمر بهدم بِيَعِهم المحدثة، وكتب بذلك إلى عماله في الآفاق. انظر الطبري. القسم الثالث مجلد 12 ص 1390.

(3) الأغاني 9/ 43. * (بل بلغ أكثر من ذلك فقد وهب المهدي مروان بن أبي حفصة مائة ألف درهم. الأغاني 9/ 42. وأعطى المهدي سَلْمَ الخاسر الشاعر خمسمائة ألف درهم، الأغاني: 21/ 81، باب أخبار سلم الخاسر)

(4) بل شاركه المتوكل كما مرّ.

ويصعُبُ في الغالبِ أن نتخيّلَ التواضُعَ الذي قيل إنّ المتوكّلَ قد عُرِفَ به، وهو المُمْعِنُ في قسوته وانتقامه. وعندما خرج الخليفةُ أمام جموع الناس للاحتفال بآخر شهر كانت تلك الجموع متحمسة كثيرا في بيعتها، وقد احتشدت لمسافة أربعة أميال في مبايعته عند دخوله المسجد. ولما رجع الخليفة إلىٰ قصره حثا علىٰ رأسهِ حفنةً من التُّراب[1] وقال: «إني رأيتُ كثرةَ هذا الجمع، ورأيتهم تحت يدي، فأحببتُ أن أتواضعَ لله»[2] وهؤلاء الخلفاء خضعوا للشريعة الإلهية حتىٰ فيما يتعلق بمظاهرهم الخاصة كما ألزموا رعيتهم بذلك. ولم يكن خَلْعُ لَقْبِ «المتقي لله» [3] علىٰ الخليفةِ أمراً ممكناً إلّا في العهد العباسي فقط، وقد أذِنَ المنصورُ في أوّلِ عهده لأحد رَعِيّتِهِ أن يقاضيه لحكم الشرع، وقليلٌ مِنَ الأمويين مَنْ تَسَامَحَ في مثل هذا. ويعلِّقُ مؤرخٌ للأسرتين غير متحيِّزٍ علىٰ هذه الحادثة بقوله إنَّ الأئمةَ يفوقون الملوك «ولعله يعني أمراء بني أمية» في انقيادهم طوعاً لأوامر الشريعة، «بالتواضع لأوامر الشريعة»[4].

والحقيقة أنّ بلاط الحكم العباسي إبّان ازدهار الدولة العباسية لم يكن أقل خلاعة من البلاط الأمويّ بدمشق بالرغم من أنَّ مكانَ المتعة هذا لا يخلو من روحٍ تقية تُبدي اهتماماً قليلا بأمور الدّين الشَّكليةِ ومن ذلك أن حريم زبيدة زوج هارون الرشيد ضم مائة جارية يترنمن بالقرآن بصوتٍ كَدَوِيِّ النحل[5].

كان هناك الغناء الخليع ومعاقرة الشّراب.

وبينما يتجادل الفقهاء في حَدِّ الشُّرْبِ كان أميرُ المؤمنين وحاشيته

---

(1) قارن بما ورد في: ZDMG, XLII, P.590, note 3.الأغاني 9/ 43.

(2) ـ الطبري: تاريخ الرسل والملوك 3/ 1455 طبعة دي خويه

(3) Abu Nuwas, in Fakhr al-Din al-razi, in Freytag's Chrestom.Arab. , p. 87,3 from the bottom.

(4) العيون والحدائق Fragm. Hist. Arab ص 269.

(5) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 2/ 214

* (جاء في النجوم الزاهرة: وكان في قصر زبيدة مائة جارية تقرأ القرآن فكان يسمع من قصرها دويّ كدويّ النحل).

منغمسين في الشّراب مع الغواني والمستهترين[1].

والمتوكِّل الذي أعاد ترسيخ معالم السنة الذي أفسدها أسلافُه كان يفرط في الشراب داخل قصره[2]، وقد وصف كريمر هذا الجانب من حياة القصور في بغداد في صورة مشرقة نحيل القارئ الاطلاع عليها[3].

ولكن يجب التذكير بأنَّ الاهتمامَ الدينيَّ كان يسير جنباً إلىٰ جنب وفي تباين كامل مع حياة القصر الداخلية، وهو ما لم يكن تصوره قبل ذلك، فضلا عن مخالفته الشديدة لهذا الأسلوب من الحياة.

وفي الحياة العامة، ولا سيما في الحياة الرسمية، يجب اتباع أوامر الشرع بصرامة، وفي عهد خلفاء بني أمية كان تعاطي الخمر ممكنا حتىٰ داخل المسجد[4] في حين أن هذا لا يمكن التفكير فيه في عهد العباسيين.

ثم إنّ الخليفة < يعني الخليفة العباسي > الذي يحيا حياة مستهترة لا يتجاوز مجونُه قصرَه، فهو يجب أن يبدو خارجه إماماً وممثلاً للعزة الدينية، ومنفّذاً للشريعة التي كان يطبّقها فعلا [5].

وهذا الخليفة القاهر (320 – 322 هـ) الذي حدّ حدوداً صارمةً علىٰ شاربي الخمر والمغنين والمغنيات، «لا يكاد يصحو من السكر»[6]. وكان هنالك أناس لم يغفلوا عن هذا الرّياء الذي يدلّ عليه هذا السلوك، ومن أولئك سفيان الثوري الذي

---

(1) ثمة صور مماثلة ذكرها صاحب الأغاني 21/ 239

(2) وردت هذه القصة في العيون والحدائق ص 554 دون ذكر أمثلة أخرى.

(3) كريمر: تاريخ الشرق الثقافي تحت حكم الخلفاء Culturgesche. II, P. 62-68.

(4) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 218. * (جاء في ترجمة شريك بن قرّة: وكان الصنّاع إذا انصرفوا من البناء دعا (شريك) بالخمور والزمور والطبول فيشرب الخمر في المسجد طول الليل، ويقول: لنا الليل، ولهم النهار. وكان أشر خلق الله).

(5) قارن بـ: أوجست مللر، الإسلام 1/ 470 – 537.

(6) أبو المحاسن 3/ 239. * (جاء في أحداث سنة 321: وفيها أمر القاهر بتحريم القيان والخمر، وقبض على المغنين، ونفي المخنثين، وكسر آلات اللهو، وأمر بتتبع المغنيات من الجواري، وكان هو مع ذلك يشرب المطبوخ، ولا يكاد يصحو من السكر.).

وصف الحالة الدينية التي تمر بها الدولة في رسالة صريحة وجهها إلىٰ هارون الرشيد[1]، بقوله: «يشربون – أي الخلفاء ورجال البلاط – الخمر ويحدّون الشارب»، وقول أحد الشعراء «يهجو ابن أبي ذؤاد»: «بينما يشرب أصحاب الخمر إلىٰ ساعات الفجر الأولىٰ كانوا يناقشون مسألة ما إذا كان القرآنُ الكريمُ كلامُ الله مخلوقاً»[2]. وما سبق ذكره ذو فائدة كبيرة في مسائل المذاهب الدينية، ثم إنهم كانوا يتناقشون في أمر الدين والمذاهب أثناء السكر أيضا[3]، وذلك موجود بين العباسيين الأكثر تحررا عقلياً – أمثال المأمون – الذين يبرهنون علىٰ تحررهم بالاهتمام بالتأمّلِ الدِّينيّ والعقليّ. ويقال إنَّ المأمون نفسه قد صنّف بعضَ الرسائل الفقهية[4]. والمذاهب التي تبدو في ظاهرها متحررة، والتي هي «شعور متعصب حسن» (والعبارة لكارل هس)[5]، والمنبثقة من رغبات قصر الخليفة في توطيدها، انتشرت بواسطة التعصب الديني لا باسم حرية الفكر، ولكن باعتبار أنها تتّفق مع العقيدة الصحيحة [6]. والطريقة نفسها سلكتها طائفة من علماء بيزنطة إذ أعلنوا الحرب علىٰ عبادة الصور، ولم يكن ذلك بدافع شعور مشترك ولكن باسم العقيدة الصحيحة.

وكان أعلام المذهب التحرري مخيفين أكثر من نظائرهم الحَرْفِيين، ثم إن تعصُّبَهم أكثرُ تنفيراً بالتأكيد من تعصُّبِ ضحاياهم المسجونين الذين أساءوا معاملتهم.

---

(1) روى ذلك الغزالي كما جاء في حياة الحيوان للدميري (2/ 143) مادة (الفرس) الطبعة 3، منشورات البابي الحلبي، مصر، 1956. * (انظر تعليقنا على هذا الموطن).

(2) السيوطي: تاريخ الخلفاء 354.

* (انظر تعليقنا على ما في هذا الموطن وسابقه من تحريف).

(3) الأغاني: 6/ 174 (أخبار الحسين بن الضحاك).

(4) الفهرست 129 تحقيق رضا تجدد. طهران.

* (هي رسائل في العقيدة ومناقب الخلفاء وليست في الفقه).

(5) Handbuch der Protestantischen Polemik, P.321.

(6) قارن بمجلة الجمعية الشرقية الألمانية ZDMG، مج 91 ص 68.

وكان الأمير الأموي ذا ثقافة دنيوية، وبعض هؤلاء الأمراء لم يكونوا من وجهة النظر الإسلامية صالحين كلياً لإمامة المسلمين في الصلاة، وأن شهادتهم غير مقبولة في رأي الشرع الإسلامي[1].

وهذا الوليد بن يزيد الذي ترعرع في جو خاص ـ وبعد مضي 110 سنة علىٰ وفاة النبي ـ يجعل القرآن هدفاً للنبال ردّاً علىٰ توعد القرآن بمعاقبة كلِّ ﴿ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴾[2]، وأنشد قائلاً:

أتوعّدُ كُلَّ جَبَّارٍ عنيدٍ ✿ فها أنا ذاك جَبَّارٌ عنيدُ

إذا ما جئتَ رَبَّكَ يومَ حَشْرٍ ✿ فَقُلْ يارَبِّ مَزَّقَني الوليدُ[3]

ففي هؤلاء الناس أُحْيِيت الجاهليةُ العربيةُ، وفي المقابل لَعِبَ العنصرُ الدينيُّ دوراً كبيراً في تربية الأمراء العباسيين، فكان المأمون يستمع للفقهاء والمحدثين[4]، وهذا يفسر اهتمامه المتواصل بأدقِّ مسائل مذهب الاعتزال. ولما سمع هارون الرشيد بأن محمد بن الحسن الشيباني ألّف كتاباً كبيراً في أحكام الجهاد في الإسلام أرسل الأمراء مع مؤدبيهم لسماع الكتاب من مؤلفه نفسه[5].

---

(1) العيون والحدائق Fragm. Hist. Arab ص 131.

(2) يبدو أن الناس الأتقياء قد أطلقوا هذا الوصف الذي أخذوه من القرآن على الوليد انظر، المسعودي 2/ 121 طبعة محيي الدين عبد الحميد. كما أطلِق أيضا على يزيد بن معاوية كما في الأخبار الطوال للدينوري ص 269 وعلى معاوية بن أبي سفيان كما في المسعودي (الباب 87، جمل من أخلافه ـ معاوية ـ وسياسته وطرائف من عيون أخباره) 2/ 31 وعلى الحجاج كما في المسعودي 2/ 112.

* (يقول أحد الخوارج في يزيد كما روى الدينوري:

أطعتم أمر جبار عنيد ... وما من طاعة للظالمينا

(3) المسعودي: مروج الذهب (أيام الوليد بن عبد الملك، مراتب خيل الحلبة). ثمة وقائع مثيرة حول حرية المسائل الدينيّة لأولئك الأمويين في الأغاني 6/ 141. العيون والحدائق ص 114.

(4) اليعقوبي: التاريخ 2/ 415، العيون والحدائق ص 321 (الطبعة الأوروبية). * (في اليعقوبي أن الرشيد: «كان يبعث بالمأمون وبمحمد إلى الفقهاء والمحدثين فيسمعان منهم»).

(5) السرخسي: شرح السير الكبير 1/ 4 طبعة صلاح الدين المنجد. القاهرة 1957.

* (جاء في المرجع المذكور:....فقيل للخليفة ـ أي هارون الرشيد ـ: قد صنف محمد كتاباً يحمل على العجلة إلى الباب، فأعجبه ذلك، وعده من مفاخر أيامه، فلما نظر فيه ازداد إعجابه به، ثم بعث أولاده إلى مجالس محمد ليسمعوا منه هذا الكتاب).

وزاد اهتمام العباسيين بالدراسات الفقهية، بقدر ما انتزع الولاة والحكام منهم تأثيرهم السياسي[1]. وَهُم < أي الخلفاء العباسيون > ملوكٌ حقيقيونَ بدرجةٍ أقلّ، وأئمة بدرجة أكبر. وهم أقل كلمة في الشؤون الدنيوية وأكثر تبنّياً للكُنىٰ الدينية الرنانة، وأكثر من مُنِحُوا ألقاباً فخمة[2]، وكانت هذه الألقاب تمنح بمرسوم[3].

والطريقة نفسها تتبع عند إضافة لقب جديد إلىٰ ألقاب الشرف الموجودة[4]، وقد سَخِرَ مِن ألقابهم الشاعرُ أبوبكر الخوارزمي[5] في القرن الرابع الهجري فقال:

ما لي رأيت بني العباس قد فتحوا ✿ من الكنىٰ والألقاب أبوابا

قَلَّ الدراهمُ في كفّي خليفتنا ✿ هذا فأنفق في الأقوام ألقابا[6]

وهذا مثال يبين أنه في الوقت الذي تخلّىٰ فيه الخلفاء عن سلطانهم الدنيوي لعمالهم المتكبرين تجرأ الشعراء في التهكم علىٰ العرش، وهذا أبو يعلي بن

---

(1) يصف أحد المؤرخين الحالة التي آل إليها أمر الخليفة بقوله «محكوم عليه» كما أشار إلى ذلك ابن خلكان في وفيات الأعيان 1/ 34 طبعة وستنفلد.

(2) انظر مقدمة ابن خلدون ص 191، مجلة الجمعية الشرقية الألمانية، مجلد 28 ص 306، Geschichte der herrschenden Ideen, P.417 [انظر الآثار الباقية للبيروني ص 132، وما جاء في ص 133 من كتاب: نهضة الإسلام لآدم متز].

* (ترجم الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة كتاب آدم متز المذكور تحت عنوان: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري).

(3) قارن: أسامة بن منقذ. أمير شامي. ديرنبورغ 1/ 15 الملاحظة رقم 2.

(4) ابن عذاري: البيان المغرب 1/ 283. وفيها بعد أصبح اللقب مما يرثه الابن عن أبيه، كما جاء ذلك في طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة 2/ 26، 109 طبعة موللر.

(5) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 242.

* (يعني ما جاء في الذيل رقم 4 من ذيول الجزء الأول من دراسات محمدية وقد تكلم فيه على الكنية وكيف أنها من أسباب التعظيم والاحترام).

(6) الثعالبي: يتيمة الدهر 4/ 264 دار الكتب العلمية تحقيق د. منير قمحية.

وهذه الأبيات لأبي الفتح علي بن محمد الكاتب البستي وليست لأبي بكر الخوارزمي هكذا جاء في يتيمة الدهر، وليس كما حسب جولدتسهير لتداخل ترجمتيهما في اليتيمة).

الهبارية[1] الملقّب بالعباسيّ اسمياً يهجو الخليفة بقوله: «المقتـدي المـسكين، بـلا عقول تدرك أو تحس»[2].

ويروىٰ مؤرخو الأدب أن شاعراً بغدادياً في القرن الخامس الهجـري يـدعىٰ هبة الله بن الفضل بن القطان لم يسلم من هجاءه أَحدٌ «لا الخليفة ولا غيره» [3].

ومن بين علامات تزايد مقام الخلفاء العباسيين الدينيّ والذي يدعو إلىٰ تفكـير أعمق حقيقة أنّ لقبَ خليفة الله «وهو لقب ظهر منذ فـترة مبكـرة»[4]، والتـسمياتِ المرادِفةَ الأخرىٰ أصبحت عامةً أكثر فأكثر، ليس فحسب بل شعبية أيضا [5].

وعندما استخدم الأمويون هذا اللقب المزعوم[6] كان المقصود منه التعبير عن سلطة الحاكم غـير المحـدودة، وفي العـصر العبـاسي[7] مـليء هـذا اللقـب

---

(1) cf. For his poletical work Derenbourg, Escur, I, p.318, no. 474
[الصادح والباغم، انظر تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان 1/ 293 والذيل ص 474].

(2) Recueil Seldj. Ed. Houtsma II, P, 65

(3) الكتبي: فوات الوفيات 2/ 341.

(4) أطلقه حسان بن ثابت على الخليفة عثمان. انظر ديوانه ص 98 طبعة هرشفلد.

لعلّكم أن تروا يوماً بمغبطةٍ ✽ خليفةَ الله فيكم كالذي كانا

(5) انظر الليلة 894 من ألف ليلة وليلة، طبعة بولاق 1279 هـ 4/ 198. حيث أطلقت مريم الزنارية على هارون الرشيد لقب «خليفة الله على أرضه» وليس ثمة ما يدعو للبحث في المعنى الـديني لهـذه العبـارة. انظر ZDMG، 34/ 613.

(6) وصف مسكين الدرامي الأمويين الذين اجتمعوا حـول معاويـة بـأنهم «بنـو خلفـاء الله» انظـر الأغـاني 18/ 71، وقد جاء في تاريخ الطبري القسم 2 ص 78 طبعة دي خويه أن الشاعر حارثة بن بدر وصـف معاوية بن أبي سفيان بهذا اللقب. قارن بـ: المسعودي مروج الذهب 2/ 32، 42، 110. وجاء في أغـاني الحدائين أن عبد الملك: خليفة الله انظر الأغاني 15/ 6.

✽ (يقول الدرامي:

بنى خلفـاء الله مهلا فـإنما ✽ يبوئهـا الرحمٰـن حيـث يـريـد

إذا المنبر الغـربي خـلا ربـه ✽ فـإنّ أمير المؤمـنـين يـزيـد

(7) الأغاني 3/ 92، 9/ 44، 21/ 128. وجاء في الأحكام السلطانية للماوردي ص:«إمام المسلمين وخليفة رَبِّ العالمين»، العقد الفريد 3/ 30 وقارن أيضا بـ: ص31 من المصدر السابق. الطبري: تـاريخ الرسـل والملوك القسم الثالث ص 2177 (طبعة دي خويـه): وجـاء في قـانون وضـعه المعتـضد أن العباسـيين يسمون: خلفاء الله وأئمة الهدى.

✽ (في الأغاني 3/ 92. قال ابن المولي يمدح المهدي:

=

بمحتوىٰ دينيٍّ بما يتلاءم مع رأيهم العام في طبيعة الخليفة وواجباته[1].

فعدَّ الخلفاءُ العباسيون أنفسَهم ممثلين لحكم الله علىٰ الأرض[2]، بل مضوا إلىٰ أبعد من ذلك فهم ظل الله علىٰ الأرض ؛ وكان الحاكم يسعىٰ لتجسيد فكرة أنّ: السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل ملهوف[3]، وإذ يُنْسَبُ هذا الكلام للنبي في تأسيس السلطة الدنيوية، يعزو العباسيون ذلك بكل لهفة إلىٰ أنفسهم[4].

ومنذ مطلع القرن الثامن الهجري خوطب خليفة مصر الدُّمْية بلقب «نائب الله في أرضه»[5] وذلك في وثيقة بيعة تدعو إلىٰ السخرية، وكان هذا

خليفة الله عبد الله والده ✿ وأمه حرة تنمى لأمجاد

وفي الموضع الثاني من الأغاني 9/ 44:

ما زلت يوم الهاشمية معلنا ✿ بالسيف دون خليفة الرحمن)

(1) وفي الأخير رفض الفقهاء هذا اللقب في مناقشات نظرية. والنووي الذي خصص مقطعا من كتابه المنثورات (مخطوط، ورقة 32 أ) لمناقشة هذه المسألة لم يجز استعمال هذا اللقب، وهو مقصور فقط على آدم وداود كما ورد في القرآن.
ويناقش ابن خلدون هذه المسألة المطروحة في شرح نظريته عن الخلافة. انظر المقدمة ص 159.

(2) الطبري: التاريخ، القسم الثالث، ص 426، وفيه يقول المنصور عن نفسه: «إنما أنا سلطان الله في أرضه» السيوطي تاريخ الخلفاء 493 (جاء في تاريخ الأطباء لابن أبي أصيبعة 2/ 28 أن فخر الدين الرازي قد لقب في وصيته محمداً بـ: «نائب الله» وأطلق هذا اللقب بالسهولة نفسها الذي أطلق بها لقب «ظل الله». ولم يكن سلاطين المغرب وحدهم من تلقبوا بـ: «نائب الله» ولكن أمراء الهند).

(3) وردت هذه العبارة في كتاب السير للشيباني[1 / 15] = WJL, XL,p.50, no.24،، وفي أنساب الأشراف للبلاذري ص 33. وقد استعمل الخليفة عبد الملك هذا التعبير، ولعلّ هذا يرجع إلى فترة مبكرة قبل ذلك. [قارن بـ:
[Goldziher, ' Du sens propre des expressions Ombre de Dieu,etc.' , RHR,XXXV,1837

(4) المسعودي: مروج الذهب 7: 278 «ظل الله المدود بينه وبين خلقه»، المصدر السابق 8: 135 «الظلّ الإمامي».
قارن بـ الثعالبي في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، 5: 180 رقم Recueil seldj., II,p.242,2, 12، والشيعة يطلقون على أميرهم لقب «صاحب الزمان»، انظر الكشكول للعاملي ص 88.

(5) السيوطي: تاريخ الخلفاء 198 (جاء في عيون الأنباء لابن أبي اصيبعة 2/ 28 أن فخر الدين الرازي قد لقب في وصيته محمداً بـ: «نائب الله») وأطلق هذا اللقب بالسهولة نفسها الذي أطلق بها لقب «ظل الله». ولم يكن سلاطين المغرب وحدهم من تلقبوا بـ: «نائب الله» ولكن أمراء الهند يسمّون أنفسهم أيضاً نوّاب الله). انظر: [Verspreide Geschriften, ii,p.208]
Snouck Hurgronje, Kritik der Beginselen v.V.d.B., 2nd part, p. 68.

الخليفة يحميه سلاطين المماليك. وأخذت هذه الألقاب الدينية الرنانة التي بدت للمعاصرين غير ذات بال تنتقل في كل زمان ومكان من الخلفاء العباسيين إلىٰ الحكّام الدنيويين الحقيقيين[1] كما أطلقها رجال القصر المنافقين[2] علىٰ الأمراء الصغار الذين لم يدركوا بعد؛ ويعتقد أن سلاطين العثمانيين، وهم زعماء الإسلام، كان لهم ادعاء خاص يتبنىٰ ألقاب الخلفاء الأوائل تلك[3]، وبهذا انتقل إليهم لقب خلافة الله[4].

وبعيداً عن مجال الهيمنة السياسية الواسع رضي الخليفة العباسي بقليل من الامتياز كنقش اسمه علىٰ السكة وذكره في الخطبة، وقد وجد المطيع (334 – 362 هـ) نفسه في موقف مثل هذا وذلك عندما طلب بختيار مالا لمحاربة الفتن في العاصمة، فأجابه المطيع بقوله: «إن الغزاة والنفقة عليها وغيرها من مصالح المسلمين تلزمني إذا كانت الدنيا في يدي وتجبىٰ إليّ الأموال، وأما إذا كانت حالتي هذه فلا يلزمني شيء من ذلك وإنما يلزم من كانت البلاد في يده،

---

(1) منح الشاعر الفارسي سعدي هذا اللقب للخان (سعيا اخودا – بالفارسية) ZDMG,IX, p.135 [الكليات لأبي البقاء. القصائد ص 41] كما منحه أيضا للأتابكي مظفر الدين بن سعد الزنكي (جلستان، ديباجة ص 7، طبعة جلادوين). وقد امتُدِحَ الأميرُ التتري Oljaytu (فلايشر، فهرست لايبزج ص 352 أ) شأنه شأن سلفه الغازي التتري محمد شيباني، بأنه خليفة الرحمن. كما منح اللقب نفسه للسلطان المملوكي بمصر. انظر، الحسن العباسي: آثار الأول في ترتيب الدول ص 69.

(2) هكذا سُمِّيَ الأمير النصري بالأندلس، انظر M.J. Muller في كتابه: Geschichte der West-lichen Araber, p.15,8 وقد لقب اللغوي الحديث أحمد فارس الشدياق باي تونس بـ: ظل الإله. انظر Z.D.M.G,V, p.252, V.52. ابن الأثير: الكامل 7/ 45 أحداث سنة 361 هـ.

(3) لُقِّبَ الملا خوجه زاده (أبو طاش كبرى زاده الشهير) فاتحَ القسطنطينية السلطان محمد الثاني بظل الله على العالمين وذلك في مقدمة كتابه (طبعة القاهرة ص3.) الذي عهد إليه السلطان بتأليفه في العقيدة وعلم الكلام تحت عنوان (تهافت الفلاسفة) على غرار كتاب للغزالي يحمل العنوان نفسه. قارن بـ: قطب الدين النهروالي: تاريخ مكة ص 4، و ZDMG, XIII, p. 179, XLII, p.577.

(4) Fleischer,Kleinere Schriften, III, p. 112

وليس لي إلّا الخطبة»[1].

ولكن حتىٰ هذه البقية الباقية من هيمنتهم في الظاهر اضمحلت في ذلك الزمان ولم تعد تعبر عن قوة الخليفة مثلما حدث مع الحكم الأموي، ولم يقو الخليفة الذليل علىٰ الظهور شخصيا أمام حشود الناس لأداء الفرائض المقدسة، فكان الخليفة الراضي (322-329 هـ) آخر من اعتلىٰ المنبر[2].

وهكذا أصبحت السكة والخطبة مرادفات للمظاهر السخيفة والادعاء الأجوف[3] حيث نقش علىٰ السكة أسماء الحكام الحقيقيين إلىٰ جانب أسماء الخلفاء، «ومن أولئك امرأة سمّت نفسها ملكة المسلمين»[4]؛ كما ذكرت اسمائهم إلىٰ جانب أسماء الخلفاء علىٰ المنبر[5]، وحاول الإمام أن يُعَوِّضَ

---

(1) ابن الأثير: الكامل 7/ 45 أحداث سنة 361 هـ.

(2) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 3/ 271 [التنوخي: نشوار المحاضرة 2/ 196 وابن الأثير: الكامل 6/ 277].

* (في النجوم الزاهرة: أخبار الراضي: وكان آخر خليفة خطب يوم الجمعة)

(3) قبيل انتهاء الحكم العباسي ببغداد، صار قولهم: «قنع فلان بالسكة والخطبة» مثلا يضرب لمن كانت له السيادة الاسمية، وليس له في واقع الأمر شيء. انظر الفخري لابن طباطبا ص 38.

(4) هي الأميرة المصرية شجرة الدر في القرن السابع، ولمعرفة المزيد عن الدينار الذي نقش عليه اسمها (وهو موجود بالمتحف البريطاني) انظر مجلة المعهد المصري Bulliten de l'Institut égyptien , series2 , no. 9(1888), p.114.

(5) أنماط (السكة) تقدمها رقابة النقد التي تخضع للحكام المحليين. وقد سقت مثالا في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية (JRAS) 1886 ص 515. وأول من قرن اسمه في الخطبة باسم الخليفة في بغداد هو عضد الدولة البويهي.

انظر ابن الأثير الكامل 7/ 90 أحداث سنة 367. ويتبجح أحد البُوَيهِيِّين بقوله:

أسماؤنا في وجه كل درهم ✿ وفوق كل منبر لخاطب

انظر: يتيمة الدهر للثعالبي (2/ 6).

وفي الأقاليم كان يذكر أيضا اسم ولي العهد في الخطبة وذلك قبل التاريخ المذكور أعلاه. ويقول المتنبي في سيف الدولة:

ولم يخل من أسمائه عود منبر ✿ ولم يخل دينار ولم يخل درهم

=

الاضمحلال التدريجي لسلطانه الدنيوي بمواعظ زائفة[1] وجهها إلىٰ أتباعه الأقوياء الذين لا تصح مقارنة سلطانهم بسلطانه الديني، وبتقليدهم المناصب؛ والحاكم يرىٰ حصوله علىٰ السلطة بواسطة الإمام أمراً عظيماً[2]، لأنّ قداسة الإمام تمنحه المكانة الرفيعة أمام الناس.

والاعتراف بسلطان الحاكم حقيقية مقبولة لا ينازع فيها حتىٰ الخلفاء الذين لا يزالون غالباً يلعبون دور الوسيط في حالة وجود نزاع بين حكام الأقاليم المختلفة[3]، وهذا الدور مارسه الخليفة باعتباره الرئيس الروحي للإسلام، وبالتدريج يتحول الخليفة إلىٰ حبر من الأحبار. وممثلوا هذا المنصب < الخلافة > يؤكّدون بشكل متزايد علىٰ السمة الروحية لمنصبهم، وقد انطبع الناس بذلك وهم ميالون دائماً لاعتبار شخص الخليفة مؤيداً بفضل الله وكرمه[4]؛ وانتشر الاعتقاد بأنّ شخصَ الخليفةِ دَعْمٌ لنظام الكون. وبالرغم من تكرار مقتل الخلفاء ظلّ الاعتقاد بأنّ مقتلَ الخليفة يتسبّب في اختلال نظام العالم، فتنكسف لذلك الشمسُ وينحبس المطرُ ويذبلُ النباتُ[5].

(Rosen-Girgas , Arab. Chrestom, p. 544, v.9)، ويبدو أنّ امتيازات الخلفاء ظلت موضع احترام لوقت طويل. وثمة تفصيلات كثيرة بالخصوص في مصر نجدها في كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 200، وكتاب آثار الأول ص 119 – 120.

(1) E.g. Recueil Seldj. II, P.174, bottom

(2) انظر الرواية التي ذكرها كريمر في كتابه Herrschenden Ideen ص 417 وقد سعى حكام البلاد النائية من الأمراء المسلمين إلى الخلفاء العباسيين في مصر من أجل تثبيت سلطانهم. وثمة رواية ممتعة ذكرها ابن بطوطة في رحلته 1/ 364.

(3) E.g. in Freytag, Chestom. Arab. P. 113,11; ZDMG, VIII, P.819.

(4) ورد في العيون والحدائق ص 101 أن الناس كانوا يعتقدون منذ فترة مبكرة بالخرافة القائلة بأن الخليفة محصن من الطاعون.

(5) الفخري ص 166. * (هذا رأي بعض الدهماء، ولا يعكس رأي جمهور الأمة، وهو توظيف للنصوص بشكلٍ رديء. وقد جاء في الفخري لابن طباطبا: «حتى إن السلطان هولاكو لما فتح بغداد وأراد قتل الخليفة أبي أحمد عبد الله المستعصم، ألقوا إلى سمعه أنه متى قتل الخليفة اختل نظام العالم واحتجبت الشمس وامتنع القطر والنبات. فاستشعر لذلك ثم سأل بعض العلماء في حقيقة الحال عن ذلك فذَكَرَ =

وحتىٰ الحكام الذين كان الخليفة في الحقيقة سجيناً لـديهم تعلّقـوا بهيبتـه، وكما يقول ابن خلدون: «يدينون بطاعة الخليفة تبركـاً» [1]، ولـذلك تـرددوا في مهاجمة قصر الخليفة ببغداد، واعتبروا معاداتهم له شـؤماً [2]، وأن محـاربتهم لـه هي محاربة لله [3]. وبفضل هذا الجزء الخرافيّ ظلّت سلطةُ الخليفـة قائمـةً إلىٰ أن قتل هولاكو خان الخليفة العربي في بغداد فتبـين أنَّ: «نهـر دجلـة ببغـداد يـسير طبيعياً حتىٰ بدون الخليفة» كما قال سعدي الشاعر الفارسي [4].

وأخذت هذه الأحوال تسود في القرن الثالث، وأصبحت محصورة كليا في تطور الشؤون السياسية، وأعقب سقوط السلطة زيادة في الاهـتمام بالمسائل الدينيـة، وكـان الفقهاء وهم أهل العلم أكثر الناس احتراماً [5] في بلاط الخليفة المهتدي (255 هـ).

ويستعيض المستظهر (487 — 512 هـ) عن السلطة العليـا التـي وقعـت في أيدي أمراء السلاجقة بدفع الفقيه أبي بكر الشاشي القفّال إلىٰ تصنيف كتـاب في بيان اختلاف المذاهب الفقهية يسمىٰ «المستظهري» [6]، وكلـف الغـزالي بـأن يعد شرحاً للمـسائل التعليميـة [7]. وفي سـنة (516 هــ) التحـق خليفـة هـذا

ذلك العالِمُ له الحقَّ في هذا، وقال: إنَّ عليَّ بن أبي طالب كان خيراً من هذا الخليفة بإجماع العالم ثم قُتِلَ ولم تجر هذه المحذورات، وكذلك الحسين وكذلك أجداد هذا الخليفة قتلوا وجرى عليهم كـل مكـروه ومـا احتجبت الشمس ولا امتنع القطر.)

(1) ابن خلدون: المقدمة ص 174 (فصل انقلاب الخلافة إلى الملك).

(2) Recueil Seldj. II, P.152,21;236,9.

(3) Ibid, p.247, ult

(4) Gulistan, VIII, No. 105, ed. Gladwin, P.249.

(5) اليعقوبي: التاريخ 2/ 505

* (في تاريخ اليعقوبي: وقدّم أهل العلم).

(6) انظر فهرست دار الكتب المصرية 3/ 224: «حلية العلماء في مـذاهب الفقهـاء» [تـاريخ الأدب العـربي، بروكلمان 1/ 489، الذيل 1/ 679].

(7) JA (1877) , I, p. 42, [ed. Goldziher, Streischrift des Gāzali gegen die Batinijja-Sekte (Leiden, 1916)]

* [يريد كتاب فضائح الباطنية للغزالي وهو من تحقيق جولدتسيهر]

الخليفة بدروس أبي الفتح الاسفرائيني الفقهية [1].

ولكي نلقي الضوء علىٰ تدخل الخليفة في شؤون الحكم عند نهاية القرن الرابع ومطلع القرن الخامس الهجريين يكفي أن ندرسَ النشاط الحكومي للخليفة القادر بالله (381-422 هـ). وقد وقع الاختيار علىٰ هذا الخليفة لأنه كما يقال قد قوّىٰ الحكومة المركزية وقلّلَ من نفوذ الترك والدّيلم، وأنه أحيا سلطةَ الخليفة، وعرف كيف ينال الطاعة والاحترام[2]، إلَّا أننا لا نجد لذلك أثرا في أجزاء الدولة المختلفة.

والمؤرخ الذي استشهدنا بكلامه قبل قليل < يعني ابن كثير كما في الهامش > لم يقدم لنا أمثلةً علىٰ المعايير الحكومية للخليفة الذي امتدحه لنشاطه أكثر من قوله أنه وبّخ الشيعة والمعتزلة وأرباب المقالات الأخرىٰ[3]. وفي مرسوم مكتوب منع جلال الدولة البويهي من قرع الطبول أثناء فريضة الصلاة، وبالرغم من هذا أُبطل المرسوم[4] وأُكْرِهَ خَلَفُهُ علىٰ منح هذا البويهي لقب «ملك الملوك» «ولم يأذن الفقهاء بذلك»[5]، ومن خالف من الخطباء المألوف في خُطَبِهِ عرّضَ نفسه للقصاص[6]، ثم إن الخليفة نفسه صنف كتاباً < في أصول العقيدة > علىٰ مذهب أهل السنة[7].

---

(1) ZDMG , XLI, p. 64 , Al-Muqtafi (350 55)Recueil Seldj , II,216 «باعتباره تلميذاً لذلك الفقيه النافع».

(2) ابن الأثير: الكامل 7/ 354.

* (في الكامل: وألقى الله هيبته في قلوب الخلق فأطاعوه أحسن طاعة).

(3) المصدر السابق (أحداث سنة 408 هـ)، 7/ 299.

(4) المصدر السابق (أحداث سنة 418 هـ)، 7/ 329.

(5) المصدر السابق، أحداث سنة 429 هـ 8/ 16.

(6) ابن الأثير: الكامل 7/ 344.

* (روى ابن الأثير في الموضع المذكور أن القمة قطعت من جامع براثا وسببها أن رجلا خطب فيهم مدعياً ألوهية علي بن أبي طالب فأقام الخليفة خطيبا غيره فرجمه العامة...)

(7) جاء في المصدر السابق 7/ 354: «صنف كتاباً على مذهب السُّنة» وقد وصف موضوعه بدقة ابن صلاح كما نقل ذلك السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 412. يقول السيوطي في وصفه: «ذكر فيه فضائل

=

وإن اتسمت السلطةُ الحقيقيةُ للبلاط في بغداد بسلطان أقل، إلّا أن اهتمام الفقهاء بشريعة الدولة أكبر، وقد رسمت هذه الشريعة بطريقة جميلة سلطات الخليفة في أسلوب قطعي يغلب عليه الطابع النظري في وقت لم يبق من الخلافة إلّا شخصية الإمام المثالية فقط.

وفي هذا الوقت صنف الماوردي كتابه الأحكام السلطانية [1]، والحق أنه أخذ في اعتباره ظروف زمانه فعقد فصلا لمسألة موقف الخلافة من خليفة حيل بينه وبين ممارسة حقوقه إذا استبد حكامه بالسلطة وأدار شؤون الدولة بشكل مستقل دون أن يعلن العصيان علىٰ الخليفة [2].

(7)

يتضح مما سبق أن حكم الأسرة العباسية تميز بتطوير الفقه والاعتناء بالقوانين العامة بروح دينية سواء في زمن ازدهارها أو في فترة انحطاطها حيث ساعدت الظروف المضطربة العناصر أو الجماعات التقية علىٰ التأثير في الآخرين.

الصحابة، وإكفار المعتزلة، والقائلين بخلق القرآن، وكان ذلك الكتاب يقرأ في كل جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي، وبحضرة الناس».

(1) عرض كريمر في كتابه Herrschenden Ideen ص 420 وجهات النظر المختلفة في هذا الموضوع الشرعي. [قارن: بحث هاملتون جب «نظرية الخلافة عند الماوردي» المنشور بكتابه دراسات في الحضارة الإسلامية، ص 151 وما بعدها].

* (ترجم الدكتور إحسان وآخرون كتاب جب، والبحث المذكور موجود به ص 198 نشر دار العلم للملايين 1964).

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 30 طبعة إنجر Enger، ص 19 من طبعة البابي الحلبي، القاهرة 1973 الطبعة الثالثة.

* (عقد الماوردي في الأحكام السلطانية فصلاً ناقش فيه نقص تصرف الخليفة، فقال: وأما نقص التصرف فضربان: حجر وقهر، فأما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية، ولا مجاهرة بمشاقة فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يَقْدَحُ في صحة ولايته ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها تنفيذاً لها وإمضاء لأحكامها لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة).

وفي أوج ازدهار هذه الأسرة حيث مارس ممثلوها سلطة الحكومة بشكل كلي[1] كان التطور بهذا المفهوم قد قوي بواسطة تأكيد الشخصية الدينية التي اتصف بها الخليفة خلافا لأسلافه.

ووفقا لهذه الروح الدينية وقف فقهاء العصر موقف الناصحين و المرشدين للبلاط، وفي المقابل أبدىٰ الحكام طبقا لتلك النصائح نزعة دينية نحو الشريعة وإدارة شؤون الحكم، فبعث مالك بن أنس رسالة موعظة ونصح إلىٰ هارون الرشيد[2] «ويبدو أن هذه الرسالة لا تزال محفوظة في شكل مخطوط بالأُسكوريال»[3].

ويسأل الخليفة نفسه الفقيه أبا يوسف أشهر تلاميذ أبي خليفة أن يزوده بكتاب عن تنظيم الضرائب وإدارة شؤون الدولة لوضع حد للاستبداد الذي ساد زمن بني أمية؛ وإن لم تستمر دعوة الخليفة طويلا، إلَّا أن دراسة كتاب أبي يوسف الذي حاول فيه تنفيذ تلك المهمة تعرفنا بوجهات النظر التي كانت سائدة في الحياة العامة آنذاك بشكل واضح، فينصح أبو يوسف أمير المؤمنين[4] بقوله: «وأوصيك يا أمير المؤمنين بحفظ ما استحفظك الله ورعاية ما استرعاك الله، وأن لا تنظر في ذلك إلَّا إليه وله، فإنك إن لا تفعل تتوعر عليك سهولة الهدىٰ، وتعمىٰ في عينيك

---

(1) يروى عن محمد بن سلام (الجمحي) المعاصر للمنصور قوله: قيل للمنصور: هل بقي من لذات الدنيا شيء لم تنله؟ قال: بقيت خصلة، أن أقعد في مصطبة وحولي أصحاب الحديث يقول المستملي: من ذكرت يرحمك الله؟ (عن لفظة المستملي انظر ديوان لبيد لفون كريمر ص 28 وابن بشكوال ص 201، وفهرست الطوسي ص 21).

[انظر السمعاني: أدب الاملاء والاستملاء طبعة فستنفلر، ليدن 1952، ومقاله م، فستلنفر Das Amt des Mustamli، بمجلة الشرق، 4، 1951 ص 27] حول عبارة ابن سلام راجع: تاريخ الخلفاء ص 266 طبعة محيي الدين عبد الحميد. والشيء نفسه قيل إلى حد بعيد عن المأمون: المصدر السابق ص 331.

(2) النديم: الفهرست ص 251 تحقيق رضا تجدد.

* (المقالة السادسة من الفهرست: أخبار مالك).

(3) درنبورغ، الأُسكوريال 1/ 384 [طبعة بولاق 1311 هـ تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان 1/ 186 من الطبعة الألمانية، وتوثيق النص مع ذلك غير أكيد. قارن: دائرة المعارف الإسلامية: مالك بن أنس].

(4) أبو يوسف: الخراج ص 5، 6.

وتتعفىٰ رسومه ويضيق عليك رحبه، وتنكر منه ما تعرف، وتعرف منه ما تنكر، فخاصم نفسك خصومة من يريد الفلج لها لا عليها، فإن الراعي المضيّع يضمن ما هلك علىٰ يديه... فاحذر أن تضيّع رعيتك فسيتوفي ربها حقها منك و يضيعك - بما أضعت - أجرك، و إنما يُدْعَمُ البنيانُ قبل أن ينهدمَ ؛ وإنما لك من عملك ما عملت فيمن ولاك اللهُ أمرَه، وعليك ما ضيّعتَ منه، فلا تنس القيام بأمر من ولاك الله أمره فلست تنسىٰ، ولا تغفل عنهم وعمّا يصلحهم فليس يغفل عنك. ولا يضيّعُ حظّك من هذه الدنيا في هذه الأيام والليالي كثرةُ تحريك لسانك في نفسك بذكر الله تسبيحاً وتهليلاً وتحميداً، والصلاة علىٰ رسوله الكريم ﷺ نبيّ الرّحمة و إمام الهدىٰ، وإنّ الله بمنّه و رحمته جعل ولاةَ الأمر خلفاءَ في أرضه، وجعل لهم نوراً يضيء للرعية ما أظلم عليهم من الأمور فيما بينهم، و يبين ما اشتبه من الحقوق عليهم. وإضاءةُ نورِ ولاةِ الأمرِ إقامةُ الحدودِ وردُّ الحقوق إلىٰ أهلها بالتثبتِ و الأمرِ البيّنِ. و إحياءُ السُّننِ التي سنّها القومُ الصالحون أعظمُ موقعاً، فإنَّ إحياءَ السُّنَنِ من الخير الذي يحيا و يموت، وجورُ الرّاعي هلاكٌ للرّعِيّةِ، واستعانتُه بغير أهلِ الثّقةِ والخيرِ هلاكٌ للعامة».

بهذا الأسلوب انتصح الخليفة، فتخلّلت هذه الروح كلَّ كتابِ أبي يوسف الذي أخذ فيه علىٰ عاتقه مسألةَ تنظيمِ جميعِ مجالات الإدارة العامة للدّولة علىٰ أساس السُّنة، و لا يفتأ يكرِّرُ علىٰ مسامع الخليفة من حين إلىٰ آخر الحكمَ الذي أعطاه إياه علىٰ أنه تعبيرٌ عن كلام الله، فيقول: «هكذا روي لنا عن نبينا ﷺ، وأنا أسألُ اللهَ أن يجعلكَ ممن استنَّ بفعله»[1].

ولم يكن هارون الرشيد الخليفة الوحيد الذي يرىٰ استشارة الفقهاء في نظام الحكم، و لو تجاوزنا إلىٰ زمن انحطاط الخلافة فسنذكر أن المهديَّ قد سأل

---

(1) المصدر السابق، ص 82.

أيضا الخصّافَ الفقيهَ عن رأيٍ يتعلق بأنظمة الحكم [1]، والذي جعل له عنوانـا مماثلا هو: كتاب الخراج[2].

وهكذا رسم الفقهاء بكلّ دقة الخطَّ الذي يجب أن يسير عليـه الخلفـاء في الحياة العامة من أجل تحكيم الـسنة، و قـد أظهـروا تـسامحاً فـيما يتعلـق بحيـاة الخلفاء الخاصة، كما رأينا في صفحة (90)، وهي حياة لم تكن دائما منسجمةً مع الدور الذي شعر الأئمةُ بأنهم يقومون به بين جمهور المسلمين. و قد اهتم فقهاءُ البلاط إلىٰ درجة كبيرة بالجانب الخـاص مـن حيـاة الخليفـة فـأظهروا أنفـسَهم وكأنهم علماء بارعون عند البحث عن المبرّرات الدينيـة لتلـك الحيـاة المخالفـة للسنة التي يحياها الحكام الباحثون عن المتعة.

وأبو يوسف نفسه الذي عرف كيف يتحدث بأسلوب ذلق عن السنّة من حيث كونها سبيلَ الهداية الوحيد لأمير المؤمنين، عَرف أيضا كيـف يهـدئ مـن رُوعِ الخليفة ويمكّنه من الاستمتاع بمتعةٍ ما يحرّمُها الدّينُ. وبمرونـةٍ في الجـدَلِ يجد لهارون الرشيد حُجَجَاً أو أدِلّةً من الأحكام الشرعية التي يوردها نفـسها في كتابه لموعظة الآثمين.

وإنه لمن الضروري أن نتطلّع علىٰ فصل يتـصل بهـذا الموضـوع في كتـاب «الطيوريات» للسلفي (ت 578 هـ) وقد أورد السيوطي هذا الفصل في كتابـه «تاريخ الخلفاء»[3]، و سنجد في هذا الفصل أمثلة توضّح ما ذُكِرَ.

وقد كان للمهدي فقيهٌ يخدم رغباته، وكان هذا الفقيه قادراً عـلىٰ التوفيـق بين ملاهي القصر والسنّة، فأحب الخليفة أن يسابقَ بالحمام وهي رياضة منعهـا

---

(1) النديم: الفهرست ص 259 طبعة رضا تجدد (الفن الثاني من المقالة السادسة)

(2) فلوجل: Die Krone der Lebens beschreibungen, p.85.

(3) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 291. وتلك الروايات قد وردت عن طريق ابـن المبـارك (ت 181 هــ). وربما كانت هذه القصص قد اختلقها أنصار الحديث لتشويه ابي يوسف فقيه أهل الرأي.

بشدّة الفقهاء الملتزمون وقد حَرّمَتْ الشريعة اليهودية أيضا هذا النوع من اللهو، وأعلنت أن كلّ من ينهمك فيه يحرم من الشهادة واليمين. والفقهاء المسلمون مع هذا الرأي[1]، وأنّ سُكّانَ مدينة سَدُوم الآثمة قد أزالهم الله من علىٰ وجه الأرض لسوء أفعالهم ولابتداعهم هذه اللعبة، فمن انغمس فيها «فلن يموت قبل أن يبتلىٰ بالفقر»[2].

ولمّا لم يكن الخليفةُ راغباً في مخالفة الشريعة عَرَفَ أحدَ العلماء و يُدْعَىٰ «غِياث» كيف يزيل شك الخليفة بتطويع الشريعة لسلوكه في الحياة، فاختلق هذا الرجل ذات يوم الحديث القائل: «لا سبق إلَّا في حَافِرٍ[3]، أو خف، أو جناح» فسيقت هذه العبارة لجعل الرياضة المحرمة التي يمارسها الخليفة من اللهو المباح الذي أجازته الشريعة، وقد أقحم الرجل الصالح لفظة «جناح»[4] في الحديث من أجل تهدئة خاطر أمير المؤمنين المتأثر بالسنة، فنال بهذا التزوير عطاء الخليفة[5]؛ ويروىٰ أن الخليفة انزعج في نهاية المطاف من هذا الرجل فأمر بقتل الحمام الذي بحوزته لأنه كان سبباً للكذب في حديث الرسول.

ومع ذلك تظهر تلك الحكاية القدرة الفقهية لفقهاء البلاط علىٰ التعامل مع مسائل الحديث.

وكان علىٰ الفقهاء الذين يرغبون في التوفيق بين النظر والتطبيق في الحياة أن يلجأوا إلىٰ مثل هذه الحيل، فأصبحت هذه النظرة إحدىٰ العوامل الرئيسة في

---

(1) والصحيح باعتبار الظروف القائمة آنذاك هو أن تحريم شهادة اللاعبين أولئك قد قيد في القرن الثالث الهجري بالحالات التي تكون فيها الرياضة هاجساً يمنع من أداء الصلوات والواجبات الدينية الأخرى. انظر أدب القاضي للخصاف ورقة 87 ب (مخطوط).

(2) جاء في حياة الحيوان الكبرى للدميري 1/ 324 نسبة هذه القصة إلى هارون الرشيد والفقيه أبي البختري.

(3) وقد بلغ الأمر بأحد ولاة مصر (منتصف القرن الثالث) أبو خالد يزيد بن عبد الله وكان من المشتغلين بمحاربة البدعة أن يوقف سباق الخيل ويبع كل الجياد المخصصة لذلك. انظر النجوم الزاهرة لأبي المحاسن 1/ 761.

(4) وقد جاء في سنن أبي داود: «كتاب الجهاد، باب في السبق»: «لا سبق إلَّا في خف أو في حافر أو نصل» وكذا جاء في سنن الترمذي «كتاب الجهاد، باب ما جاء في الرهان».

(5) انظر قطب الدين: تاريخ مكة ص 98.

تاريخ نمو الحديث؛ و لم يكن التسابق بالحمام موجوداً فقط في بلاط الخليفة، ولكنه كان منتشراً بشكلٍ كبير في بلاد العراق[1] في القرنين الثالث والرابع، باستثناء عصور الانحطاط عندما فَقَدَ حكام الإمبراطورية الإسلامية المستبدون سلطانهم الدنيوي و تحولوا إلىٰ رجعية دينية تعمل علىٰ تنفيذ نزوات الفقهاء مما دفع بالمقتدي (467-468 هـ) إلىٰ تخريب أبراج الحمام و تحريم اللعب بها[2].

فزمن ظهور الأسرة العباسية إذن هو زمن ترسيخ السنّة باعتبارها علماً ومقياساً تقوم عليه الحياة بشكل رسميّ. وفي زمن بني أميّةَ عاش العلماءُ من أهل المدينة ومن سلك مسلكهم في عزلة، ومن ركنهم الكئيب أخذوا ينظرون إلىٰ ذلك العالم الشرّير بترقّب ولكن في شيء من الأسىٰ والعجز، في حين أخذوا يظهرون في العصر العباسي بكفاءة، فصار لهم نفوذٌ رسميٌّ وأخذ علمهم نفسه يزدهر، وحسبك معاملة الأمويين لهؤلاء الرجال «انظر ص 55»، وكم يختلف ذلك عن المكانة التي حظوا بها تحت حكم هارون الرشيد، ويكفي أن نذكر الشرف العظيم الذي غمر به هذا الخليفةُ عالمَ المدينة مالكَ بن أنس[3] بالرغم من أنه لم يكن تابعا بحق للأسرة الحاكمة[4].

ويختلف الموقفُ جداً من جهة الحكم أو الإدارة نحو العناصر الدينية حيث لم يكن هنالك إحساس بتأثيرها في الحياة العامة في العهد الأموي إلّا قليلا، بينما يكتب هارون الرشيد موصياً عامِلَه علىٰ خراسان، هرثمة، فيأمره بتقوىٰ الله وطاعته، وأن يجعلَ كتابَ الله إماماً في جميع ما هو بسبيله، فيحلّ

---

(1) المسعودي: مروج الذهب 8/ 85

* (لا شيء يتعلق بالموضوع في المكان المشار إليه من طبعة دي مينار التي أحال إليها)

(2) ابن الأثير: الكامل 8/ 121.

(3) العيون والحدائق ص 298. قارن بدراسة Dugat «تاريخ الفلاسفة والفقهاء المسلمين» ص 265 [وتظهر القصة مع ذلك لوناً خرافياً إلى حد ما. قارن بـ: دائرة المعارف الإسلامية مادة (مالك بن أنس)].

(4) هنالك ملاحظة حول هذا في تاريخ الطبري القسم الثالث ص 200 طبعة دي خوته.

حلاله و يحرم حرامه، ويقف عند متشابهه، ويسأل عنه أولي الفقه في دين الله وأولي العلم بكتاب الله[1].

و منذ ذلك الوقت أصبحت نصائح هؤلاء الفقهاء هي الحاسمة دائماً، وكان قتلُ المتوكل بناء علىٰ فتوىٰ قدمها الفقهاءُ لابنه وخليفته المنتصر[2].

وقد وجد الفقهاءُ في العصر العباسيِّ وسطاً مُهيّأً لتطبيق السنّة عملياً في الوقت الذي تقهقرت فيه تحت حكم بني أمية و لم تكن إلىٰ حدٍ ما معروفةً جيداً.

ففي العراق مثلا أظهر شعبة (ت 160 هـ) السنة في الحياة العملية[3]، وطريقته في إيجاد السنة الصحيحة يمكن ملاحظتها في استشارته مؤذناً تقيّاً من أجل الحصول علىٰ صيغةٍ صحيحةٍ للآذان، فأخبره هذا بأنه سمعه من مؤذن آخرَ تقيٍّ - واسما هذين معروفان - وأنّ هذا الأخير سمعه من ابن عمر[4]؛ وكان النّضِر بن شُمَيل (ت 204 هـ) أوّلَ من أظهر السنة في مَرو وخراسان[5]، وبالمثل أظهر الدارمي السمرقندي (ت 255 هـ) السنّةَ في مسقطِ رأسه ونشرها وذبّ عنها وقمع من خالفها، و لم يكن هذا الفعلُ ممكناً إلّا بسبب الروح الدينية التي بثها العباسيون وأيّدوها داخل المجتمع.

ومن هذا يمكن أن نرىٰ سوء الحال الذي آلت إليه السنّة في الفترة التي سبقت العباسيين، وكم كانت متأخرةً قبل ظهور ما يُعْرَفُ بالفقه الإسلامي، والذي أصبح في الحقيقة القاعدة الفعلية للحياة العامة في المجتمع الإسلامي،

---

(1) المصدر السابق، ص 717، والعيون والحدائق ص 314.

(2) العيون والحدائق ص 561.

(3) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 1/ 245.

* (قال الشافعي: لولا شعبة ما عُرِفَ الحديثُ بالعراق).

(4) سنن أبي داود «كتاب الصلاة، باب في الإقامة»، وسنن النسائي «كتاب الآذان، باب كيف الإقامة».

(5) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 235 وعن الأندلسي قارن بأول ترجمة في الطبقة التاسعة.

* (في الترجمة الأولى من الطبقة التاسعة من طبقات الحفاظ للسيوطي: عبد الملك بن حبيب الفقيه الكبير عالم الأندلس...وهو أول من أظهر الحديث بالأندلس).

حتىٰ إن أحكام الزواج كانت تعقد في سجستان في القرن الثالث الهجري بشكل مخالف للسنة إلىٰ أن نجح القاضي أبو سعيد الأصطخري (ت 328 هـ) في عقدها وفقا لأحكام السنة[1].

وكان من الطبيعي أن يَصْحَبَ الاعترافَ العامَّ بالسُّنةِ و الحثِّ علىٰ اتباعها في الحياة الخاصة وفي شؤون الحكم تطوُّرٌ في دراسة الحديثِ النبويِّ بصورة أكثر تحرراً مما كانت عليه تحت الحكم الأموي، حيث كانت هذه الدراسة آنذاك في حالة خمود، ولم يكن الوقوف عليها في الحياة اليومية أمراً سهلاً، كما لم يبدأ البحث عن الحلال والحرام في العبادات والأوامر الشرعية بدرجة كبيرة إلَّا بعد ذلك. وكان هنالك سعيٌ لتقديم وثائق ممهورة بتوقيع النبيِّ تتعلق بالحياة الاجتماعية والدينية ولم يكن هذا ليحدث قبل ذلك بهذا المستوىٰ، وإذا علمنا أن مالك بن أنس في منتصف القرن الثاني لم يرو إلَّا ستمائة حديث نبوي تتصل بالحياة الشرعية [2] أدركنا كم كان هذا الأمر ضئيلاً تحت حكم الأمويين؛ ويبدو أنَّ أنشطةَ حزب الأتقياء أو الصالحين كانت منصبةً بشكل رئيسٍ علىٰ غرس التعاليم الأخلاقية وأمور الزهد [3] وروايتها، وعلىٰ تلك الأقوال المرتبطة بالموقف السياسي الذي يتفق مع مذهبهم ورغبتهم في القضاء بسرعة علىٰ الأوساط الكافرة الموجودة وقتئذ. كما يظهر أن دائرة انتشار الأحاديث التي من هذا الضرب بين الناس كانت أوسع من دائرة انتشار أحاديث

---

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان 2/ 74-75 تحقيق إحسان عباس.

* (في وفيات الأعيان: «واستقضاه المقتدر على سجستان فسار إليها فنظر في مناكحاتهم فوجد معظمها على غير اعتبار الولي، فأنكرها وأبطلها عن آخرها». وقوله على غير اعتبار الوليّ لا يعني أنّ أهل سجستان يجرون مناكحاتهم على خلاف السُّنة، وإنما المراد أنهم لا يعتبرون الوليّ شرطاً لصحة النكاح، وهي مسألة خلافية بين المالكية والشافعية والحنابلة وبين الحنفية)

(2) [قارن بما سيأتي ذكره في الفصل الثامن من هذا الكتاب وعنوانه «مصنفات الحديث» عن موطأ مالك بن أنس].

(3) التمس الحجاج محدثاً من المسجد ليسمر معه ويحدثه. المسعودي: مروج الذهب 5 / 312 (طبعة دي مينار) أخبار الحجّاج: الحجاج يلتمس محدّثاً يؤنسه.

الأحكام الفقهية بينهم.

وما يصح من قولٍ علىٰ إقليمٍ من الأقاليم الإسلامية يصحُّ علىٰ كل البلاد الأخرىٰ من الإمبراطورية المترامية الأطراف.

ومن بين المسلمين الذين هاجروا إلىٰ مصر وحدهم انتشرت تلك الروايات في القرن الأوّل وانتقلت بصورة شفهية في شكل أحاديث كما عرفت باسم الملاحم و الفتن[1]. وهذا تشبه تقوياتنا لمئات السنين وكتبنا الشعبية نحن معشر الغرب.

وكان المصريون مهتمين فقط بهذه الأحاديث حتىٰ وَجَّههم يزيد بن أبي حبيب وهو ابن أسير نوبي للاشتغال بالحلال والحرام والفقه[2].

(8)

أخذت الدراسات الفقهية التي نشأت في العصر العباسي تتطور بحرية، أو علىٰ الأقل لم تقابل بعدم الاكتراث، كما أخذت تلك اللبنات التي وضعها فقهاء القرن الأول المضطهدون أثناء انعزالهم تنمو في اطرادٍ قويٍّ لتكونَ صرحَ علم الفقه الإسلامي.

وكان هذا العمل نتيجة جهود وحماس القرن الثاني والثالث التي أريد لها أن تؤتي أكلَها في قرنٍ ونصفٍ، بينما استغرق الرومان مثلا قروناً عديدةً في ذلك، وهذا

---

(1) تعني كلمة «ملحمة» ايضا القضاء والقدر والأحكام الالهية الغامضة. ويعزى إلى ابن الحنفية قوله: «وأمّا ما ذكرتم من مصيبتنا بحسين فإنّ ذلك كان في الذكر الحكيم، وهي ملحمة كُتِبَت عليه وكرامة أهداها الله له». الطبري: التاريخ 2/ 607.

(2) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 308 «أحداث سنة 128» شرح النووي على مسلم ص 131.

* (يزيد بن أبي حبيب، أبو رجاء الأزدي مولاهم. عن ابن لهيعة: كان أسود نوبياً ولد سنة ثلاث وخمسين. وقال سعيد بن يونس: كان مفتي أهل مصر وكان حليماً عاقلاً وهو أول من أظهر العلم بمصر والمسائل والحلال والحرام، وقبل ذلك كان يحدثون في الترغيب والملاحم والفتن. مات سنة ثمان وعشرين ومائة. عن تذكرة الحفاظ للذهبي 1/ 129- 130 بتصرف).

أمرٌ جديرٌ بالإعجاب. والخليفةُ نفسُه كان يرغب في معرفة ما هو صحيح في الحياة حسب الدين، ولم يتهاون فقهاءُ الجيل اللاحق في تقديم المادة اللازمة.

وعند الحكم علىٰ هذا النشاط بصورة صحيحة يجب أن نتذكّرَ عاملاً مهماً،وهو أن المادّةَ الأولية التي أعدها فقهاء الأجيال السابقة لم تكن تكفي لبناء نظام الفقه الإسلامي حيث لم تكن هنالك قاعدةٌ ثابتةٌ لمعظم مسائل الفقه الأساسية حتىٰ داخل إقليم بذاته من الأقاليم الإسلامية ؛ وأنَّ جيلَ التابعين لم يكن مُتيَقِّناً حتىٰ من الأحكام التي وردت في القرآن بالرغم من أنه ليس هنالك أيّ شكٍّ في أن عمود الدين هذا لم يكن شيئا محسوساً.

وقد سأل عبد الله بن أبي هريرة عبد الله بن عمر عن السمك الذي يلفظه البحر، أيحلُّ أكله ؟ فكان ابن عمر يظن عدم جواز ذلك، ثم سأل بعد حين عن القرآن فجيء به إليه فوجد فيه آية(المائدة 95) تخالف ما أفتىٰ به ابن أبي هريرة[1].

ويمكنُ أن نتصوّرَ مقدارَ الشكِّ الذي يلفُّ المسائلَ والأمورَ التي لم يفصل فيها القرآن. وفي ذلك الزمان كان الناس يجهلون حتىٰ أغلب أحكام الأطعمة ومن هذا القبيل تلك المعلومات المتناقضة التي سيقت لبيان حكم أكل لحوم الخيل، وهل يجوز ذلك أم لا [2] ؟.

وهنالك شكوك مماثلة تسود مسائل الفقه مثل: أحكام الميراث، وكل المجالات الشرعية الأخرىٰ. والافتراض الوحيد الذي يمكن أن يفسِّرَ هذا الشكَّ والتذبذُبَ الموجودَ في أغلب مسائل الحياة اليومية هو أن معظم المسائل الرئيسة في الحياة الشرعية لم تكن خاضعة لحكمٍ معياريٍّ.

---

(1) الموطأ «كتاب الصيد، باب ما جاء في صيد البحر».

* (ابن أبي هريرة هو عبد الرحمن وليس عبد الله كما قال جولدتسيهر)

(2) أبو داود «كتاب الأطعمة، باب أكل لحوم الخيل». * (انظر تعليقنا على ذلك في موضعه).

ودُونَ هذا الافتراض يـصعب فهـم الكيفيـة التـي تمكنـت بهـا الأحكـامُ المختلفةُ في المسائل الشرعية والفقهية من الانبعاث في شكل مذاهب متعددة في القرن الثاني للهجرة.

وفي داخل المذهب الواحد استطاع فقهاؤه الذين هم علىٰ الشاكلة نفـسها تطبيق تلك الأحكام المختلفة باعتبار أنها ذات معنىٰ متكافئ لا أكثر، حتىٰ إنهم أعلنوا أن اختلافهم رحمة بالأمة[1]؛ ويقال إنّ عمر بن عبد العزيز الـذي تُعْـزَىٰ إليه عادةً المراسيمُ الدينيةُ قد تجنّبَ أن يُلْزِمَ الجماعَـةَ بإتّبَـاع قاعـدة عامـة، وقـد بعث مرسوماً إلىٰ الأمصار يُلْزِمُهَا بإتّباعِ تعاليم فقهائها [2]. وقد سلك الفقهـاءُ المسلمون في سبيل تكوين الفقه الإسلامي طريقتين مختلفتين:

1- يمكن القول بأنّ الطريقةَ التي اتّبعها أصـحابُ الـرأي[3] هـي الأكثـرُ

---

(1) جولدتسيهر: الظاهرية ص 94 وما يليها. وأضف إلى الشواهد المذكورة هناك مـا جـاء في كتـاب تـاريخ مكة لقطب الدين ص 210. وهذا المبدأ نفسه امتد إلى اختلافات عقدية. انظر الطبري: التـاريخ 2/ 19 طبعة دي خويه. (وهو منسوب إلى معاوية).

* (الاختلاف الذي يراه العلماء رحمة بالأمة هـو اخـتلاف التنـوع لا اخـتلاف التـضاد الـذي يـدعو إلى الفرقة. ويكون الاختلاف الذي هو رحمة عندما تستوي الأدلة فذلك لا رحمة فيه. وأمـا الحـديث الـذي يسوقه بعضهم في الاحتجاج بالاختلاف وهو «اختلاف أمتي رحمة» فلا أصل له.كما ذكر ذلك علماء نقد الحديث. ونسبته إلى معاوية باطلة، والذي في الطبري غير ذلك وكل ما جاء فيه أنـه: «كـان يـؤتى – أي معاوية – فيقال له: إنّ فلانا يرى رأي الشيعة وإنّ فلاناً يـرى رأي الخـوارج وكـان يقـول: قـضى الله ألا تزالون مختلفين...» ولا يفهم من قوله ذلك مدحه للاختلاف).

(2) الدارمي: السنن «باب اختلاف الفقهاء».

* (جاء في الدرامي: عن حميد قال: قلت لعمر بـن عبـد العزيـز: لـو جمعـت النـاس عـلى شيء، فقـال: ما يسرني أنهم لم يختلفوا. قال: ثم كتب إلى الآفاق والأمصار ليقضي كل قوم بما اجتمـع عليـه فقهـاؤهم. انتهى. ولم يشأ عمر بن عبد العزيز أن يحملهم على كتاب مخافة أن يكون الحق خلافه، فأحجم عـن ذلـك تورعا ومثل ذلك ما رواه أبو نعيم في الحلية من أن الرشيد أراد أن يحمل النـاس عـلى مـا جـاء في الموطـأ فأجابه مالك رضي الله عنه: «لا تفعل يا أمير المؤمنين فإن أصـحاب رسـول الله ﷺ اختلفـوا في الفـروع وتفرقوا في البلدان، وكل مصيب».

(3) لمعرفة مصادر أكثر تفصيلا انظر كتابنا (الظاهرية) ص 5 وما بعدها.

صِحّةً، والأكثرُ طبيعةً وذلك لأنّ الأحاديثَ التي حُمِلَت من القرنِ الأوّلِ الهجريِّ والتي تتضمّنُ القواعدَ الفقهيةَ لم تكن كافيةً لتنظيم كلِّ الأحوال، وكان يجبُ أن تستوعبَ هذه المادّةُ القليلة كُلَّ مظاهرِ الفقهِ. ولما كان اجتنابُ اللجوء إلىٰ الأكاذيب والأحاديث الموضوعة لسد الفراغ في الأدلة الشرعية هو المراد وجبت دراسةُ المادّةِ المتوفّرة بإمعانٍ وتأمّلٍ بطريقةٍ منهجيّةٍ، وهي الاستنباطُ الشرعيُّ وهو منهجٌ قد أخذ في الظهور وقتئذ. وعلىٰ هذا العامل الاستنباطيّ، وهو عاملٌ قويٌّ، شُيِّدَ نظامٌ فقهيٌّ، يُعَدُّ الاعتمادُ فيه علىٰ جهودِ الفقهاءِ العقليّةِ، لا علىٰ الأحاديث من جوانبه الإيجابية.

والقواعدُ الفقهيّةُ جاءت في الغالب من القانون الروماني الذي بسط نفوذَه بشكلٍ غيرِ مقصودٍ علىٰ الشعوبِ الإسلاميّةِ بهذه الطريقة من الخضوع الإراديِّ.

ونقاطُ الاتّصال والاقتراب الإجماعي التي برهن كريمر علىٰ أنها من الأسباب التي أدخلت قضايا العقيدة ومسائل المسيحية الشرقية إلىٰ الحياة العقلية الإسلامية[1] تفسّر أيضا تسربَ المذاهبَ الفقهيةَ البيزنطية ومناهجها[2].

واستعارةُ هذه المذاهب والقواعدِ الفقهيةِ التي تعلمها المسلمون من رجالات القانون الموجودين بالبلاد المفتوحة مسألةٌ مؤكّدَةٌ في الغالب[3].

كما استعيرت أيضا المبادئ الفقهية العامة، وحسبنا أن نتذكر المبدأ العظيم:

"affirmanti incumbit onus probandi "

---

(1) كريمر، تاريخ الشرق الثقافي ص 2 – 8.

(2) لقد تعاملت بأكثر عمق مع هذا الموضوع في مقالتي المنشورة بالمجرية (بودابست 1884، محاضر أكاديمية العلوم المجرية) تحت عنوان: «حول بدايات علم الفقه الإسلامي» وآمل أن أقدم ترجمة جديدة لتلك المقالة في حلقة أخرى من الدراسات الحاضرة. [هذا الأمل لم يتحقق].

(3) انظر مقدمة طبعة Enger للاحكام السلطانية للماوردي ص 16. ودوزي: De Contractu do ut des, pp.17,148 وكريمر في تاريخ الشرق الثقافي، الجزء الأول الفصل التاسع. وخير مثال على ذلك ما جاء في بحث: Henri Hugues «مصادر التشريع الإسلامي».

«البيّنة علىٰ من ادعىٰ» واليمين علىٰ المدعىٰ عليه[1]، وأن طرق الاستدلال المختلفة استعارها الفقهاء المسلمون مباشرة من تلك المصادر وهو أمرٌ محتملٌ علىٰ الأقل. ولكنَّ الحقيقةَ الأكثر قطعاً هي أنّ الموقف تجاه المصادر الفقهية وطرائق الاستنباط الفقهي قد أخذ من ذلك المصدر الأجنبي ؛ والمبدأ القائل بأن:
"consuetudo aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritas"
«العادة عرفٌ مُحَكْمٌ» قد دخل حرفياً في نظام الفقهاء المسلمين؛ «وحق الرأي» الذي ظهر للوجود ليس إلّا ترجمةً عربيةً لعبارة: "opinio prudentium" «فقه الرأي»، وأن الرّأي المسموحَ به للفقهاء فيما يتعلق بالأحكام المدنية "interpretatio juris civilis" لم يتطور بمعزل أو منأىٰ عن تأثير الفقه الروماني. ومن المستحيل أن نناقش هنا وبتفصيل أكبر هذه القضية المهمة من التاريخ الثقافي، فإن ذلك يقتضي بحثا بذاته.

ولكنّ هذا القدر الكبير يمكن أن يُرىٰ من الملاحظات السابقة، وأن الفقهاءَ المسلمين ببلاد الشام وبلاد ما بين النهرين الذين شرعوا في إعداد نظام تشريعيٍّ إسلاميٍّ في النصف الأول من القرن الثاني لم يقدموا نتاجاً يتجاوز العبقرية العربية كما يظن رينان. ويُعَدُّ الفقه نتاجا ضئيلا من نتاج الروح العربية شأنه في ذلك شأن علم النحو وعلم الكلام وقد أدرك المسلمون في العهود الأولىٰ المبكرة أن الفقه مهم إلىٰ حدٍّ ما.

وثمة قول ينسب لعروة بن الزبير له طابع مميز هو حجة علىٰ إدانة <الرأي> والنفور منه، جاء فيه «مازال أمرُ بني إسرائيل معتدلاً ليس فيه شيء

---

(1) «البينة على من ادعى واليمين على المدعىٰ عليه». البخاري «كتاب الرهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن، كتاب الشهادات، باب سؤال الحاكم المدعى عليه، وباب اليمين على المدعى عليه». والترمذي «أبواب الحكام، باب ما جاء في البينة على المدعى». ويبدو أن المبدأ الأخير كان سائدا بين العرب منذ عهد قديم، وقد ورد في الأغاني 8/ 99 (ذكر الشماخ ونسبه) الطريقة التي يتم بها.

حتىٰ نشأ فيهم المولَّدون أبناءُ سبايا الأمم أبناء النساء التي سَبَت بنو إسرائيل من غيرهم فقالوا فيهم بالرأي فأضَلّوهم»[1] والنفور من أسلوب التشريع غير العربي الذي أنشأه الموالي غالباً كما جاء في القول السابق فيه شيء من التمويه وإن لم يكن مستوراً.

ونجد أن رواد هذا المذهب وكبار أعلامه من أصل أجنبي غير عربي، وأنَّ أشهرَ رجلٍ بينهم وهو أبو حنيفة كان من جنسٍ فارسي[2]، وكان هؤلاء هم صُنَّاع ما يعتبره رينان نتاجاً فِطرياً للرُّوحِ العربيةِ، أو ما حَسِبَه أحدُ الكتاب الفرنسيين الأوائل نتاجاً للصحراء[3].

2 - ترتبط هذه الطريقةُ المستقِلّةُ في بناءِ نِظَامٍ فِقهيٍّ إسلاميٍّ عادةً باسم الإمام أبي حنيفة (ت 150 هـ) غير أنه لم يكن مؤسِّسَها الأوّلَ كما برهَنّا علىٰ ذلك في موضعٍ آخرَ[4]، ولكنه شيخُ المدرسةِ التي بلغت فيها هذه الطريقةُ ذروتها.

وَرَدُّ الفِعْلِ ضدّ نظامِ الرّأيِ الصّحيحِ ظهر أيضا بين أقرب تلاميذه، فأبو يوسف يلجأ إلىٰ الأحاديث في مواجهة الآراء التي بنيت علىٰ قياس غير مستمد منها، فيخالف شَيْخَه في الافتتان بالحديث[5]، ويبحث محمدُ بن الحسن الشيباني التلميذُ الشهيرُ الآخرُ لأبي حنيفة عن أسسٍ حديثيةٍ لمذاهب الفقه وذلك في المدينة

---

(1) الدارمي: السنن «باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة» وابن ماجه: السنن «المقدمة، باب اجتناب الرأي والقياس». [انظر أيضا تاريخ بغداد للخطيب 13/ 394-395].
* (انظر تعليقنا على هذا الأثر).

(2) انظر: Literaturgesch. Der Shi'a (تاريخ أدب الشيعة) ص 69.

(3) Michaud et Poujoulat, Correspondance d'orient, 1830-31 , (Brussels , 1841), III, p.183

(4) انظر كتابنا (الظاهرية) ص 13.

(5) أبو يوسف: الخراج ص 75 (فصل فيما يخرج من البحر)
* (جاء في الموضع المذكور من الخراج: «وسألت يا أمير المؤمنين عما يخرج من البحر من حلية وعنبر..وقد كان أبو حنيفة وابن أبي ليلى رحمهما الله يقولان: ليس في شيء من ذلك سيء لأنه بمنزلة السمك، أما أنا فإني أرى في ذلك الخمس وأربعة أخماسه لمن أخرجه لأنا قد روينا فيه حديثاً عن عمر، ووافقه عليه عبد الله بن عباس، فاتبعنا الأثر ولم نر خلافه»).

عند قدمي مالك بن أنس، ويحاول في مصنَّفٍ خاصٍّ[1] أن يقدّمَ المادةَ الحديثيةَ التي بُنِيَ عليها مذهبُ أبي حنيفة، وهو يمثل الجناحَ الأيمنَ للقائلين بالرأي.

وهذا الاتجاهُ قد تمثّلَ بوضوح أكثر عند المدرسة المناوئة للرأي التي سَمّىٰ أتباعُها أنفسَهم بأصحابِ الحديث، وهي مدرسةٌ أصغرُ من مدرسة الرأي وقد نشأت في مواجهة الطرق الأخرىٰ ؛ وقد رغب أتباعُها في ردِّ الشريعةِ كُلِّها إلىٰ مصدرٍ واحدٍ وهو النبيّ ﷺ، أي إلىٰ الحديث؛ و قلنا إنَّ المنهجَ الذي سلكه هؤلاء كان أقلَّ نزاهةً من المنهج الذي سلكه أولئك، لذلك يمكننا أن نتصوّرَ بيسرٍ، بسبب قلة عدد الأحاديث المتوفرة عند بداية تكون الفقه، أنَّ الأحاديث التي يفترض أن تكون مصدراً لمذهب خاص يجب أن تكون موضوعةً أو مُهَيأةً لذلك.

والرّأي من حيث كونه حكماً مستقلاً يجب أن يُرْفَضَ مهما كلّفَ الأمرُ حتىٰ إنَّ الأحاديثَ الضعيفةَ يُعْتَقَدُ أنها أفضلُ منه بكثير.

وكان هذا بطبيعة الحال وببساطة معركةً لفظيةً، ومن أجل ذلك قدّم أنصارُ الحديثِ الفقهَ نفسَه الذي أسّسه أنصارُ الرأي علىٰ أساس الاستنباط الحرّ ولكن علىٰ أساس الحديث، إذ تجب علىٰ أية حال حماية المبدأ ولو استدعىٰ تحقيق ذلك اختلاف الموضوعات. والمصادر الوحيدة المقبولة هي تلك التي بُنِيَت علىٰ: حدثنا وأخبرنا، وغيرها مردود كما قال أحمد بن حنبل[2].

ومن هذه الدوائر جاءت أحكامٌ كثيرةٌ تحطُّ من قدر أبي حنيفة[3]، وقد

---

(1) انظر كتاب الآثار مخطوط، بمكتبة ولي العهد، القاهرة، فهرست 3 ص 2. تاريخ الأدب العربي 1/ 179 لبروكلمان من الطبعة الألمانية و 3/ 254 من الطبعة العربية، والذيل ص 231.

* (طبع كتاب الآثار للشيباني بحيدر آباد الدكن سنة 1385 هـ بعناية الشيخ أبو الوفاء الأفغاني، وأعادت دار الكتب العلمية ببيروت طبعه على الطبعة السابقة سنة 1993)

(2) ابن بشكوال: الصلة ص 252 تحقيق كوديرا. * (جاء في الصلة: قال أحمد: ما الناسُ إلَّا من قال حدّثنا وأخبرنا)

(3) وأكبر قدر من هذه الأحكام موجود في كتاب (مختلف الحديث) لابن قتيبة ص 51-52.

* (تصحيح وضبط محمد زهري النجار، القاهرة، 1966، مكتبة الكليات الأزهرية)

فنّدت الأجيالُ اللاحقة هذه الأحكام عندما تقلّص الفَرْقُ بين الحديث والرأي فصارا أمراً واحداً ذا أهمية نظرية.

وبما أنه ليس هنالك تطبيقٌ ثابتٌ لمعظم المسائل الفقهية فمن المحتّم أنّ الأحاديثَ المتناقضة التي تدور حول معنىٰ واحد قد اختلقت حسب آراء الفقهاء المختلفين من الجماعات المختلفة، أو أنّ الأحاديث المختلفة قد انتقيت من مادة أقدم للتداول.

وعليه فقد جاءت هذه الأحاديثُ لدعم الآراء الخاصة أو لدعم عُرْفٍ معتادٍ عند جماعة بعينها حيث يجب أن تكونَ الأحاديثُ غالباً لتبرير العادات الموجودة فقط، كما لم يهتمّ أصحابُ الحديث آنذاك كثيرا بصِحة الحكم المستدَلِّ به وبعدالةِ رواته، ثم إنّ التحقّقَ الصارمَ من رواة الأسانيد لم يتطوّر إلّا فيما بعد عندما بدأ الحديث وكأنه دِعَامةٌ ملائمةٌ لكلِّ أنواعِ النزعات الدينيّةِ والاجتماعيّةِ التي استنكرها الفقهاءُ المحافظون وذلك نتيجةً للسهولة التي اختُلِقَت بها الأحاديثُ، كما أنَّ شكلَ الحديث لم يزعجهم كذلك كثيرا.

والأقوالُ التي ظهرت تشبه أحاديثَ الزهريِّ التي سبق ذكرُها، وَرُوِيَت علىٰ أنها أحاديث نبوية يمكن اعتبارها أدلةً مقبولةً من جهتهم.

وأنصار الرأي في العراق[1] هم وحدهم الذين طبّقوا معاييرَ أكثر صرامة للتحقُّقِ من أصلِ الحديث وشكلِ روايته، لأنّهم كانوا قادرين علىٰ إيجاد طَرِيْقِهم من خلال قضايا الفقه حتىٰ من غير استعمال الحديث المرويِّ بشكل مباشر.

---

(1) ويمكن رؤية ذلك من خلال الحقائق المثيرة التي ساقها الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية ص 262 لهذا الخصوص، ويلاحظ أن البخاري لا ينكر على الزهري طريقته في عرض الحديث كما شافه بذلك الترمذي (كتاب الزكاة، باب ما جاء إذا أدّيْتَ الزكاةَ فقد قضيت ما عليك.

* (لم يأت في كلام البخاري للترمذي ذكر الزهري وهذا تلبيس واضح. يقول الترمذي: سمعت محمد بن اسماعيل يقول: «قال بعض أهل العلم فقه هذا الحديث: القراءة على العالِم والعرْض عليه جائز مثل السماع»).

وأما أتباعُ الفريقِ الآخر الذي لم يكن قادراً علىٰ السير دون حديث فقد أُكْرِهُوا علىٰ تَصَيُّدِ أيِّ نصٍّ يمكن استعماله برهاناً علىٰ آرائهم.

ويمكن بذلك أن نتصَوَّرَ إلىٰ أي مدىٰ ازدهرت الأحاديثُ الموضوعة في تلك الأوساط.

(9)

أصبح مذهبُ أصحابِ الحديثِ مُسَلَّمَةً دينيةً عند الجمهور المسلمين، وقد نجم ذلك عن افتراض أنه ليس هنالك شيءٌ أكثر حجّةً في ذاته مما جاء في الكتاب أو مما روي عن المشرِّعِ الكبيرِ وهو النبيُّ، لذلك كان علىٰ أصحابِ الرّأيِ أن يكيّفوا أنفسَهم مع هذا المقتضىٰ.

ولما كانوا غير راغبين في التضحية بمذاهبهم التي توصلوا إليها من خلال التأمل و النظر دُفِعُوا إلىٰ طريق الاحتيال، فرأوا ضرورةَ تأييدِ المذاهبِ الوضعيّةِ التي يُعَلِّمُونها في مدارسهم بالأحاديث ـ وقد فتح هذا باباً أقلَّ نزاهةً ـ أو أنَّ الأحاديثَ الموجودةَ يجب أن تكونَ مُفَسَّرَةً ومطابقةً لمذهبهم أو منسجِمَةً معه؛ وكان من جَرّاء ذلك تلك الآثار البَصْرِيّة والكوفيّة التي نبذها أصحابُ الحديث[1]، ولذلك احتلّ الحديثُ في مدارس الرأي المتأخرة «بما فيها تلك التي تحمل اسم أبي حنيفة» من ناحية شكلية، المكانةَ نفسَها التي تَبَوّأتها في المدارس الأخرىٰ، واستمر مع ذلك الانتفاع بالأحاديث في العراق ـ حيث هيمنت مدارسُ الرأي و تسمّت باسمه ـ لبيان تلك الشخصية الماهرة التي كانت

---

(1) قارن بما جاء في شرح الزرقاني للموطأ 2/ 7 (ابن عبد البر)، وص 12: آثار بصرية كوفية. الشافعي: الرسالة ص 34: «وروى البصريون».

* (جاء في الموضع الأول من شرح الزرقاني المشي أمام الجنازة: قال ابن عبد البر: هذه أحاديث كوفية لا تقوم بأسانيدها حجة).

نموذجاً لفقه هذه المدرسة في فترة أتاح فيها مؤسسوها نفوذاً أكبرَ للاستنباط الحر. وقد وُضِعَت المدرسةُ العراقيةُ بهذا الاعتبار في مواجهةِ المدرسة الحجازية ـ الأكثر وفاءً لأحاديث أهل المدينة ـ التي أظهرت موهبةً قليلةً في التأويل. ولذلك كانت المدرسةُ العراقية أقلَّ شدةً في تعاملها مع العادات [1].

وتسميةُ مدرسةِ أصحاب الحديث بالمدرسة الحجازية فيها شيءٌ من التسامح أو التجاوز.

ولم تكن المدينةُ خاليةً من أصحاب الرأي، ويكفي أن نذكر ربيعة بن

---

(1) ومن الواضح أنه حتى من هم من أنصار مدرسة الرأي من أهل المدينة يسخرون من العراقيين. وهذا أبو سعيد يهزأ بهم، فأجابوه بقصيدة يقولون فيها إن الدين تربى ونشأ في العراق بينما صرف أهل المدينة وقتهم للآلات الموسيقية (البم والمثنى والزير) انظر ابن عبد ربه: العقد الفريد 3/ 192 وفي الصفحة التي تليها الزر بدلا من الذر.
وبينما حرّم خالد القسري رسمياً الغناء في العراق نفسه. (الأغاني 2/ 119) أخبار حنين الحيري، أُذِنَ للمغنين بالمدينة أداء الشهادة أمام القضاء، وهو انحلال تضايق منه العراقيون (انظر المصدر السابق 5/ 133 أخبار دحمان ونسبه، 7/ 168).
والتقاء أبي يوسف بالمغني الحجازي ابن جامع يعطي تفسيراً للكيفية التي قوّم بها فقهاءُ العراق المغنين. المصدر السابق 6/ 66-67 ابن جامع.
وكان في تلك الأيام يجمع بين الغناء وتعلم أمور الدين. المصدر السابق 14/ 45. حتى إن مالك بن أنس كان مغنياً في حداثته، وقد ترك الغناء لدَمَامة وجهه فقط. المصدر السابق 4/ 39. وجواب رجل من أهل المدينة على سؤال هارون الرشيد: من ينكر الغناء بالمدينة؟ بأنه لا ينكر ذلك إلّا من أخزاه الله بمثل ما أخزى به مالكا، يشير إلى ذلك المصدر السابق 2/ 75
* (جاء في الأغاني في الموضع المذكور أن هارون الرشيد سأل إبراهيم بن سعد الزهري: من بالمدينة يكره الغناء؟ فقال: من قنعه الله بخزيه. مالك ابن أنس. ثم حلف له أنه سمع مالكاً يغني:
سليمى أزمعت بينا ✿ فأين بقولها أينا.
وذلك في عرس رجل من أهل المدينة يكنى أبا حنظلة. ورواه أيضا صاحب العقد الفريد 3/ 191.
وهذه القصة التي أوردها فاسدة لأن الذين ترجموا له ذكروا أنه كان جميل الوجه شديد بياضه أشقر. في عينه زرقة، عظيم الهامة، انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء 8/ 70، وأبو الفرج لو ترك له الأمر كما يشتهي لحشر أكابر فضلاء هذه الأمة في زمرة الفساق فجازاه الله بصنيعه وكذا من قال بقوله. وهل كان لمثله أن يتكلم في مالك وهو لا يقاس بشسع نعله).

فروخ (ت132، 133، أو 142) لأنه كان يُعْرَفُ بربيعة الرأي[1].

وسوف نرىٰ في فصلٍ قادِمٍ أن مالكاً فقيه الحجاز الكبير لم يكن قادراً علىٰ تصنيف كتابٍ في الفقه بمعزل عن الرأي إذا أراد أن يتجنب الموضوعات[2]، فنوّه بربيعة هذا و ضبط بعض أحاديثه ورواها[3] و قد بالغ في تقدير منهجه في الفقه حتىٰ قال فيه: «ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة»[4]، وظل مخلصاً لأحاديث الحجاز، معظِّماً سُنّةَ بلده بدرجة تزيد كثيراً علىٰ اهتمامه بالأحاديث التي جُمِعَت من أجل المذهب الجديد. وخيرُ مثالٍ علىٰ ذلك في هذا الشأن اختلاف الرأي حول شكل الهبة المسماة «العُمْرَىٰ»، أي الهبة أثناء الحياة التي تعود إلىٰ الواهب أو إلىٰ وريثه عند موت الموهوب له. ويبدو أن هذا النوع من الهبة بُنِيَ علىٰ عادة عربية قديمة[5]، قُبِلَت بالمدينة زمنَ مالك علىٰ أنها جائزة[6]. ومع ذلك عورضت بعددٍ من الأحاديث اطّلَعَ مالك نفسُه عليها وهي تصرّح بفسادِ أو عدم جواز العُمْرىٰ، وتعطي الحقَّ لورثة المالك المؤقت في اعتبار الموهوب العُمْرَىٰ مِلْكاً لهم بعد موته[7]؛ ولسنا ننوي سبر غور الاختلافات الفقهية بين المذاهب المختلفة ولكننا سنضرب مثالا يتعلّق بتفصيل أحد أحكام الزواج الإسلامي لمعرفة الفرق في استعمال الأحاديث بين المدرسة العراقية والمدرسة الحجازية[8].

---

(1) سخر الخصوم منه ومن معاصره أبي حنيفة ومن شيوخ الرأي الآخرين، انظر، الظاهرية ص 16. واخترعوا حكايات خبيثة عنهم.

(2) ابن بشكوال: الصلة ص 164.

(3) انظر مثلا الموطأ 2/ 28 * (كتاب الجنائز، جامع الحسبة في المصيبة).

(4) الزرقاني في شرحه على الموطأ 3/ 44 * (كتاب الطلاق، باب ما جاء في الخيار).

(5) انظر قول لبيد: وما المال إلّا معمرة ودائع. * (وما البر إلّا مضمرات من التقى... وما المال إلّا عاريات ودائع)

(6) الموطأ (كتاب الأقضية، باب القضاء في العمرى)

(7) روى النسائي الأحاديث المخالفة في كثير من التفصيل. انظر السنن كتاب (العمري) وقارن بسنن أبي داود كتاب (البيوع، باب في العمري).

(8) وقد عدّد الواقدي أوجه الاختلاف بين المدرستين. كما بحث في مسألة العمرى. انظر فهرست ابن النديم =

يقال إنه عندما هُزِمَت قبيلةُ ثقيف وجد محمدٌ الفرصةَ مواتيةً ليأخذَ قراراً فيما يجب أن يفعلَ مع نساء المشركين الذين أسلموا حديثاً وكان علىٰ ذمتهم أكثر من أربع زوجات لأن غيلان الذي أسلم كان له عشر زوجات فأمره النبي أن يبقيَ علىٰ أربعٍ منهن وأن يسرّحَ الباقيات[1]، فأصبح هذا الحكمُ مصدراً حديثياً لكل الحالات المماثلة[2]؛ ولكنَّ هذا الحكم الذي صَدَرَ عن محمد فَسَّرَتْه المدرستان بشكلٍ مختلف. فأخذ الحجازيون بالمعنىٰ الحرفيِّ للنصِّ وقالوا إنه لا فَرْقَ بين الزوجات فيجوز للرجل أن يصرفَ أيّا منهن لأن النبيَّ أمر فقط الإبقاء علىٰ أربع وتسريح الأخريات[3]، بينما أخذ العراقيون في اعتبارهم نسبة الحكم، فنظروا إلىٰ المسألة من وجهة نظر إسلامية وهي أن الزوجات الأربع الأول هن الزوجات الشرعيات فقط بينما حرّم الإسلام الزواجَ من الأخريات.

وهكذا فإنّ الرّجلَ المشركَ الذي يعيش بمثل هذا الزواج له أن يستبقيَ إذا أسلم أربع أزواج حسب أقدميتهن في الزواج به، ويطلّقَ الأخريات لأنّ الزواج بهن غير شرعي[4]؛ ويبين هذا تأثيرَ عنصر النظرِ والتأمّلِ علىٰ طريقة العراقيين في التفسير، وحتىٰ هذه المغالطة التي سعوا من خلالها إلىٰ التوفيق بين الحديث المعترَف به ومذهبهم المستقل كانت مثيرةً لاشمئزاز خصومهم.

ص 111 تحقيق رضا تجدد.

(1) الشيباني: كتاب السير ص 240.

(2) وقد جاء الحكم أكثر وضوحا في الأحاديث التي رواها أبو داود حيث يقول النَّبي ﷺ: اختر منهن أربعا. (كتاب الطلاق، باب فيمن أسلم وعنده نساء أكثر من أربع).

(3) قارن بـ: ابن حجر 4/ 690: عن ابن جريج: جاء الإسلام وكان لأبي سفيان بن حرب ست زوجات ولصفوان بن أمية ست زوجات فذكرهنّ... ثم طلق أم وهب وكانت قد أسنّت وفرّق الإسلام بينه وبين فاختة بنت الأسود وكان أبوه تزوجها، وفي عهد عمر طلق أيضا عاتكة لا بسبب شرعي لكن بمحض ارادته. كانت أم وهب زوجته الأولى وفاختة هي الثانية في ترتيب أزواجه.

* (ورد ذلك في الإصابة لابن حجر في ترجمة عاتكة بنت الوليد بن المغيرة).

(4) السهيلي على ابن هشام 199. * (أظنه يريد كتاب الروض الأنف للسهيلي في شرح السيرة النبوية لابن هشام)

فعندما قَدِمَ عبيدُ الله بن عمر أحدُ أحفاد الخليفة عمر بن الخطاب العراق في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة اتهم شيوخَ تلك البلاد بانهم شانوا العلم وأفسدوه[1].

ولم يصدّق مالك بن أنس أنّ أحداً من معاصريه العراقيين باستثناء هُشَيْم بن بَشِير الواسطي (ت 183 هـ) يستطيع أن يعتني بالحديث بشكل صحيح[2].

وبسبب هذا النفور من الطريقة العراقية جاء أعداؤها بالحجج ضدها من التاريخ الإسلامي المبكِّر فيقال إنّ رجلاً من أهل العراق يسمىٰ صبيغ بن عسل كان ينتقل بين أجناد المسلمين المعسكِرين في مختلفِ الولايات المفتوحة ويشرح بعضَ المسائل الغامضة في القرآن، فلما أقبل إلىٰ المدينة عاقبه عمر بأن جلده وحرّم علىٰ المسلمين مخالطته[3].

ويروي المحدثون عقوبة صبيغ بابتهاج عظيم[4]؛ وأما الأقاصيص التي أخبرت عن حمقه فقد صيغت للاستخفاف بهذا الاتجاه من المعرفة الدينية برمّته[5].

والمدرستان لا تسلكان مناهجَ مختلفةً في مسائلَ محدّدَةٍ من مسائل تطبيق الشريعة فحسب، بل تتجاوزان ذلك أحياناً إلىٰ أكثر المسائل الفقهية العامة ؛ وحسبنا أن نأتيَ بمثالٍ واحدٍ علىٰ ذلك؛ فطبقاً للمدرسة الحجازية لا يُبْنَىٰ الحكمُ علىٰ أساس الافتراضات الشخصية أو علىٰ أساس رأي القاضي

---

(1) النووي: تهذيب الأسماء ص 1/ 314 الطبعة المنيرية – ترجمة عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم.

* (في تهذيب الأسماء: عن سفيان بن عيينة قال: قدم علينا عبيد الله بن عمر الكوفة فاجتمعوا عليه فقال: شنتم العلم وأذهبتم نوره ولو أدركنا عمر وإياكم لأوجعنا ضربا).

(2) المصدر السابق القسم الثاني ص 139.

* (قال مالك: وهل بالعراق أحد يحسن ويحدث إلّا ذاك الواسطي هشيماً).

(3) ياقوت: معجم البلدان 4/ 124. مادة عسل.

(4) الدارمي: (السنن. باب من هاب الفتيا وكره التنطع)

(5) ابن دريد: الاشتقاق ص 228. طبعة عبد السلام هارون.

الشخصي «أي بعلمه»، ولكن يجب علىٰ القاضي أو الحاكم أن يقيمَ حكمَه دائماً علىٰ الأدلة الموضوعية، وإذا لم تكن الأدلةُ كافيةً [1] فيجب أن يُعَلَّقَ الحكمُ بدلاً من أن يقضيَ القاضي فيه برأيه[2]. والمدرسةُ العراقية [3] أكثرُ ميلاً إلىٰ تفضيل قبول حكم القاضي الموضوعي[4]؛ وفي هذه المسألة العامّة نرىٰ كذلك أنّ الفقهاءَ لم يحولوا دون اعتبار قيمة الحدس الموضوعي وتبريره.

(10)

يتضح مما سلف أنّ الكلام عن سنّةٍ منتظمةٍ في الإسلام حتىٰ عهود تطوّرها الأولىٰ يُعد مستحيلاً، حيث وُضِعَت الأحاديثُ المتناقضةُ التي تدور حول موضوعٍ واحدٍ مماثل والتي ظهرت من أجل دعم الآراء المتباينة للمدارس المختلفة جنباً إلىٰ جنب كما لو أنها متكافئة الحجيّة.

ومِن ناحيةٍ نظريةٍ هنالك طرقٌ عديدةٌ للتوفيق بين هذه الأقوال المتناقضة، وتعزيزُ دراسة الحديث أنتج نقدَ الأحاديث وأسانيدها، وبواسطته أصبح ترجيحُ أسانيدَ حديثٍ ما علىٰ الأحاديث الأخرىٰ أمراً ممكناً.

وهكذا استطاع المرءُ الحصول علىٰ سببٍ يدعوه لتفضيل حديثٍ عَلَىٰ

---

(1) يذكر هذا بالقاعدة التلمودية: en la-ddayyan ella ma she'enawro'oth , Bathara ورقة 131 أ. (صحح المرجع في Levy, Neuhebr Wörterbuch، 1، ص 399 أو Kohut Arukh جزء 3 ص 93 من أسفل.

(2) غير أن الامتيازات والقواعد ممكنة الوجود أيضا داخل هذا المذهب باستعمال مبدأ الاستصلاح. حول هذا المبدأ انظر مجلة فيينا للدراسات الشرقية WZKM، 1/ 299.

(3) ولكن هنالك اختلافات كذلك في الرأي داخل هذه المدرسة كما وضحها في شيء من التفصيل الخصاف في أدب القاضي (مخطوط) ورقة 95 والتي يليها. وينتقد القرطبي أولئك الفقهاء الذين يعرضون عن القواعد الشرعية فيقولون: الشاهد المتصل بي أعدل من الشاهد المنفصل عني، انظر الزرقاني 3/ 181. كتاب الأقضية، الشهادات.

(4) البخاري (كتاب الأحكام، باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولايته).

* (في البخاري: وقال بعض أهل العراق: ما سمع أو رآه في مجلس القضاء قضى به..)

آخَرَ، إلَّا أن هذا أوقعهم في مذهبٍ متضاربٍ.

ويبدو أن طريقةَ ضبطِ الاختلافات للتخلّصِ من وجودِ أي تناقضٍ بواسطة عملية توفيقية موجودة منذ زمن بعيد.

وقد طُبِّقَت عمليةُ التوفيقِ منذ فترةٍ مبكِّرَةٍ جداً بسبب خصوم الحديث الذين تظافروا علىٰ مهاجمة هذه السمة المتناقضة التي تحملها الأحاديث المختلفة للبرهنة علىٰ أنّ الحجية التي تُعزىٰ لتلك الأحاديث في الدوائر التقيّة ليس لها ما يبرِّرُها، ولذلك كان لابد لأنصار الحديث أن يعُدّوا العُدّةَ لمجابهة ذلك الهجوم.

وأيسر سبيل للدفاع كان التخلّص من تلك المتناقضات بمحاولات توفيقية. وقد خصّص الشافعيُّ (ت 204 هـ) - وهو أحدُ أولئك الفقهاء الأوائل والذي اكتسب أعظم سمعة بسبب ابتكاره لطريقة منهجية في علوم الشريعة - فصولاً كثيرة في كتابه «الرسالة» [1] في أصول الفقه، وطوّر النظريةَ حسب المبادئ التي يمكن أن تتفق عليها أيّ أحاديث متناقضة. وقد استعمل ابنُ قتيبةَ أسلحةَ الدّفاع تلك بيسرٍ كبيرٍ، وهذا يدّل علىٰ أن هذه الطريقة قد تأسّست في الأوساط التي ينتمي إليها بشكل صحيح فعلاً.

والمثال الآتي خير توضيح لهذه الحيلة المنهجية:

«قالوا ـ أي أعداء الحديث ـ حديثان مختلفان في ذراري المشركين. قالوا: رويتم أن الصعب بن جثامة قال: يا رسول الله، ذراري المشركين تطؤهم خيلنا في ظلم الليل عند الغارة؟. قال: هم من آبائهم[2]. قالوا: ثم رويتم أنه بعث سريّة فقتلوا النساء والصبيان فأنكر ذلك رسول الله ﷺ إنكاراً شديداً. قال:

---

(1) يعد هذا الكتاب نقطة تحول في علم الفقه الإسلامي فضلا عن أهميته في تاريخ تفسير الحديث. وتوجد منه نسختان خطيتان بدار الكتب المصرية. [قام بطبعه وتحقيقه أحمد شاكر سنة 1940].

(2) أبو داود: السنن (كتاب السُّنة، باب في ذراري المشركين)

أوليس خياركم ذراري المشركين؟»[1].

ونحن نقول: إنه ليس بين الحديثين اختلاف، لأن الصعب بن جثامة أعلمه أن خيل المسلمين تطؤهم ظلم الليل عند الغارة، فقال: هم من آبائهم.

يريد أنّ حكمَهم في الدنيا حكم آبائهم، فإذا كان الليلُ وكانت الغارة وقعت الفرصة في المشركين فلا تكفّوا من أجل الأطفال لأن حكمَهم حكمُ آبائهم من غير أن تتعمدوا قتلهم، ثم أنكر في الحديث الثاني علىٰ السّرِيَّةِ قتلهم النساء والصبيان لأنهم تعمدوا ذلك لشرك آبائهم فقال: أوليس خياركم ذراري المشركين ؛ يريد: فلعلّ فيهم من يسلم إذا بلغ ويحسن إسلامه[2]. وهنالك فصولٌ قليلةٌ في الفقه الإسلامي خَلَت مادّتُها الحديثيةُ من تلك المتناقضات.

ومن الواضح أنّ الحديثّ المبنيَّ علىٰ أساس الاعتراف بشكل العلاقات القائمة راج في الممارسات العملية للحياة اليومية فأعطاها بذلك قوة شرعية، كما أصبح عاملاً تنظيمياً في الأوساط التي تنتابها الشكوكُ والفوضىٰ في الأزمنة المبكرة، أو أنه نظّم بأسلوب غير متناقض شكلَ الحياة الجديد وهو ما يُعْرَفُ من خلال الإسلام وحده.

ولعلّه من الوَهْمِ أن نظنَّ أنّ حديثاً ما يناقضُ إجمالاً العرفَ السائدَ يمكن أن ينجحَ بالفعل في إبطالِ الأوضاع السائدة حتىٰ لو أخذنا في الاعتبار الحماية التي مُنِحَت لأولئك المنشغلين بدراسة الحديث.

---

(1) اختار النَّبي ﷺ من أسرىٰ بني قريظة من كانت له لحية فقتل، وعُفِي عن الآخرين. وبذلك نجا عطية القرظي. انظر تهذيب الأسماء واللغات 1/ 335، وبناء على ذلك يجب تصويب ما جاء في تهذيب الأسماء ص 522، والصواب: لم ينبت وليس لم يثبت.
وقد ورد في سنن أبي داود (كتاب الجهاد، باب في قتل النساء). وجامع الترمذي (أبواب السير) تعاليمُ تُنْسَبُ إلى النَّبي ﷺ تتصل بالحرب مع المشركين، وقد أوصى بالأطفال والنساء والشيوخ دون قيد أو شرط. العيون والحدائق ص 75. الطبري: التاريخ 1/ 1850.

(2) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 263 بعناية زهري النجار.

وأهميةُ السنّةِ المتزايدة تحت حكم العباسيين لم تكـن كافيـةً لجعـل الجميـع دون استثناء فريسةً لرجالها؛ ويبدو أن نـشاطهم لم يتجـاوز في البدايـة مـستوىٰ مطالب الحياة اليومية التي حاولوا أن ينظّموها في روح دينية، ولكنّ الحياةَ مـع ذلك لم تهيأ لكلِّ أنواع الغلو الذي قد ينشأ عن دراستهم.

وكان القضاءُ عـلىٰ الممارسـات الفقهيـة والعـادات الأخـرىٰ ذات الجـذور العميقة التي لم تتفق مع ذوقهم ولم تنسجم مع افتراضاتهم الفقهية أمراً مستحيلاً.

والمشكلة التي تظهر مرة بعد أخـرىٰ هـي أن الممارسـة لم تتفـق دومـاً مـع السنّة، ولو كانت الانحرافاتُ المحليةُ هي فقط مثـار الاهـتمام، لكـان بمقـدور الفقهاء أن يحتجوا بشدّةٍ ضدها وأن يَصُبّوا جامَ غضبهم عـلىٰ الحكّـام الـذين لم يعينوهم بشكلٍ كافٍ علىٰ تغيير المنكر، فهم يجدون بين الفينة والأخـرىٰ حـاكماً يخشىٰ الله ويرجو رحمته بنصرتهم.

وفي الغالب – علىٰ أية حال – لم تكن الانحرافات المحلية وحدها عرضـةً للسخط بل تعدّاها إلىٰ غيرها؛ ومن بين مذاهب المحدثين الأتقياء كانت هنالك بعض المذاهب تختلف مع ما كان عليـه العمـل في المجـالات العريـضة للحيـاة العامة؛ وهـي مـع ذلـك لم تكـن لهـا قـوة لإعـادة بنـاء الاتجاهـات لتتفـق مـع تصورهم، مع أنها كانت تميل إلىٰ حدّ ما إلىٰ الاعتراف بها.

وكان من المستحيل تحقيـق هـذا مـع العـادات والأفكـار التـي تجـاوزت أهميتها الدوائر المحلية وعُمـل بهـا بـشكل عميـق، والتـي كـان يجـب أن تعـد بإنصاف إجماع الأمة. ولم يجد الفقيه بـدّا مـن الاتفـاق فإمـا أن يقبـل أن يكـون حديثه منسوخاً، ومن السهل عليه أن يقعَ علىٰ ناسخٍ لـه في خـضم الأحاديـث المتناقضة المنتشرة في الوسط، أو أن يتنـازلَ فيقبـل بالإجمـاع. وبـالرغم مـن أن الإجماعَ يتناقض مع صريح السنة، إلّا أنه لا يبطل حكم الشريعة، لأنه لا يَنْسِخُ

ولا يُنْسَخُ، وتعارُضُهُ مع السنّةِ يدلُّ علىٰ وجود سنّة ناسخة وإن لم تكن معروفة[1]؛ وكانت هذه حيلةً بارعةً قُصِدَ منها إنقاذُ حُجِّيَّةِ السنّةِ وذلك في مواجهة المطالب القوية التي تفرضها حقائق الحياة.

والناس في العهود الأولىٰ[2] كانوا مع ذلك أكثرَ إخلاصاً، وليس هنالك ما يدعو لوجود أحاديث غير معروفة للاحتجاج بها في تبرير الممارسات اليومية كما هي موجودة حسب السنّةِ بدلا من قبولها بشكل مطلق، فمثلاً: يقول ابن قتيبة وهو أحد المدافعين المتحمسين لأصحاب الحديث ضد أصحاب الرأي في القرن الثالث: «إن الحق يثبت عندنا بالإجماع، أكثر من ثبوته بالرواية، لأن الحديث قد تعترض فيه عوارض من السهو والإغفال، وتدخل عليه الشبه والتأويلات والنسخ، ويأخذه الثقة من غير الثقة، وقد يأتي بأمرين مختلفين....والإجماع سليم من هذه الاسباب كلها ولذلك يروي الناسُ الأحاديثَ ويَعْمَلون بخلافها»[3].

وبهذا التناقض أو الاختلاف دفع بالمذهب إلىٰ مرحلة النضج في معرفة أهمية الرأي العام وعمل جمهور المسلمين «وهذا هو الاجماع»؛ وهذا المبدأ العظيم له قيمةٌ في الوعي الإسلاميِّ أكبرُ من أية حجّة أخرىٰ. ويقال إن محمداً صرّح بذلك قائلاً: «لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة»[4]، وعدد قليل من المتكلمين

---

(1) النووي: شرح مسلم 1/ 35 * (مقدمة الشرح).

(2) يرى مالك بن أنس أن تصحيح ما عليه العمل أولى من الأحاديث المختلفة، وهذا عنده يكافيء الاجماع. انظر تفاصيل المسألة في كتاب المدخل للعبدري 1/ 292.

(3) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 261.

(4) أبو داود : السنن (كتاب الفتن والملاحم ، باب ذكر الفتنة) ، الترمذي (أبواب الفتن ، باب لزوم الجماعة) . مصابيح السُّنة للبغوي 1/ 14، الظاهرية ص 33 ملاحظة رقم 2 . ولم يرويا البخاري ومسلم حديث الاجماع إذ لا يعد صحيحاً ولكن من قبيل الحسن.

عارضوا الاجماع القطعي[1].

فالاجماع إذن هو نوع من التوازن في مقابلة سعي المحدثين لإعادة صياغة العادات الموجودة حسب وجهات نظرهم، ولمجابهة القوانين العرفية للمجتمع بشكل حاد.

وكما رأينا للتو لم يكن أمام المحدثين إلَّا الاعـتراف بـضعفهم في مواجهـة هذه القوة، وكانوا من الذكاء بحيث وجدوا شكلا لهذا الاعتراف الـذي جعـل إقرار الاجماع عنصراً من عناصر السنّة.

(1) لا سيما في الأوساط الفلسفية. ومن أولئك النظّام المعتزلي. ويحكى عنه قوله: قد يجوز أن يجمع المسلمون جميعا على الخطأ. ومن ذلك إجماعهم على أن النبي ﷺ بعث إلى الناس كافـة دون جميـع الأنبيـاء، ولـيس كذلك. وكلّ نبي بعثه إلى سائر الخلق.....الخ. انظر، ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص 18.

الحديث النبوي
وصلته بنزاع الفرق في الإسلام

(1)

نجد فيما يتصل بالتاريخ الثقافي أن الجوانب الفقهية في الحديث هي أقل شأناً من تلك الجوانب التي توضح كيفية اصطدام العناصر الدينية بالأوساط والروابط السياسية في الإسلام. وكشأنهم في كل مذاهبهم تظهر الآراء المنصبة علىٰ تلك الموضوعات (المباحث) في صورة حديث.

وفي هذا الصدد سنعرض لبعض المجموعات من الأحاديث التي توضح العلاقات التي نجمت عن موقف الدوائر الموجهة دينياً نحو سلطان الدولة الحقيقيّ، كما سينصرف اهتمامُنا قبل كلّ شيء نحو طائفة من الأحاديث السياسية التي تدين في أصلها لمفهوم الطاعة الأكيدة للحكومة في ظروف قد يبدو من الواجب الدينيّ فيها رفض الطاعة. وهذه الظروف قد خلقها لأول مرة الحكم الأموي، وهو حكمٌ معادٍ للدين بشكلٍ كلي.

وقد لا يبدو التسليم لهذا الحكم أمراً بدهياً عند المسلم التقيّ خلافاً لأهل

الشام الذين وُصِفُوا بأنهم: «أطوع الناس للمخلوق وأعصاه للخالق» [1]

ولا يحتاج المسلمُ المخلصُ لدينه إلىٰ إحساسه الذاتيّ حتىٰ يشكَّ في ما إذا كان حكّامُ دمشقَ وولاتُهم وعمالُهم المخلصون من أمثال الحجاج بن يوسف وخالد القسري وآخرين هم الزعماء الحقيقيون للجماعة المؤمنة، إذ يكفي أن يكونَ هنالك من يدّعي الإمامةَ وبعض من الثائرين الذين لم يأل رسلُهم جهداً في إضفاء نوعٍ من التقوىٰ علىٰ مآربهم حتىٰ يكونوا أكثرَ تأثيراً.

أمّا ما هو الموقفُ الذي يجب أن يتخذه المؤمنون الصالحون نحو أولئك الحكام فهو القضيةُ التي أثيرت في تلك الفترة باعتبارها أهمَّ الأسئلة في الحياة الدينية.

وكانت هنالك إجاباتٌ مختلفةٌ عن هذا السؤال، وقد حفظ لنا الحديثُ انعكاسَ تلك القرارات. وقد رأينا في الفصل السابق أنّ ثمّةَ متصلبين لم يعترفوا مطلقاً بأولئك الحكام الضعفاء ورجالهم الذين أطلق عليهم اسم «المُحِلّين»[2]، وجابهوهم بمقاومة فعالة.

وقد ساه هؤلاء القوم بشكل كلي في وجهة نظر الخوارج في وجوب مقاتلة هؤلاء الحكام ولكنهم خالفوهم في اقتناعهم بتبرير خلافة علي وربما بنيه.

وكان من تمام إيمان أحدهم حتىٰ عند منازعته الموت الاعترافُ بأن

---

(1) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 72.

(2) الأغاني 6/ 31 . وعن الحجاج (المحل) ، قارن:الأغاني 15/ 8 ، وياقوت:معجم البلدان 2/ 429 ، وهذا بلا ريب رأي شخص من جانب واحد ، والأمويون بدورهم يطلقون اسم (الناكثين) على الزبيريين بمكة .انظر الأغاني 21/ 146. ✽ (جاء في الموضع الأول من الأغاني :

ألا من القلب معني غزل ✽ يحب المحلة أخت المحلّ

وفيه : المحل الذي عناه النميري هنا هو الحجاج بن يوسف سُمّيَ بذلك لإحلاله الكعبة ، وكان أهل الحجاز يسمونه بذلك . وجاء في الموضع الثالث من الأغاني :

وإذا عاث الناكثون وأفسدوا ✽ فخفيت أقاصيها وطار حمامها

وهذا البيت من قصيدة يهجو فيها أبو صخر الهذلي أتباع عبد الله بن الزبير) .

الحجَّاجَ لا يمكن أن يُعَدَّ من زُمْرَةِ المؤمنين [1].

وكان أكثرهم تأنّياً واعتدالاً يشيعون أحاديثَ مثل:

«سيكون عليكم أمراء، أرزاقُكم بأيديهم فيمنعونكم منها حتىٰ تصدّقوهم بكذبهم وتعينوهم علىٰ ظلمهم، فاعطوهم الحقَّ ما قبلوه منكم، فإن غادروه فقاتلوهم فمن قُتِلَ علىٰ ذلك فهو شهيد» [2].

وقد اختلفت هذه الفرقة المعارضة بحدّةٍ مع الاتجاه الفقهيِّ الذي يُعْرَفُ أنصارُه بالمرجئة [3] لأنهم لا يَرَوْنَ في رفض الأمويين للأحكام الشرعية سبباً كافياً لرفض طاعتهم حتىٰ من ناحيةٍ نظريةٍ [4] أو لنعتهم بالكفر [5] ولعنهم.

ويكفي في نظرهم لكي يكونوا مؤمنين حقيقيين أن يُقِرُّوا بالإسلام جملةً، ولم يسألوا كثيراً عن السلوك الفعلىٰ [6].

ولذلك لم يرفض هؤلاء الناس إجراءاتِ الأمويين الصارمة وموقفَ ولاتهم من أولئك الصالحين الذين رفضوا طاعتهم. وقد بحثوا عن مبررات

(1) المسعودي: مروج الذهب 2/ 136. (ذكر أيام الوليد بن عبد الملك: مقتل سعيد بن جبير).

* (جاء في مروج الذهب أن سعيد بن جبير قال عند مقتله بعد التلفظ بالشهادتين: «أن الحجاج غير مؤمن»).

(2) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة 4/ 92.

(3) [عن المرجئة انظر كذلك: جولد تسيهر: العقيدة والشريعة، وفان فلوتن في مقالته عن «الإرجاء» المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمان، مجلد 45 ص 165، ومقالة أ.ج. فنسنك عن «المرجئة» في دائرة المعارف لإسلامية]

(4) اتخذ هذا الاختلاف في الموقف في العهود المتأخرة شكل مسألة نظرية مذهبية تتمثل في موضوع «إمامة الفاسق» ويقال إن أبا حنيفة باعتباره مرجئاً هو صاحب هذا الرأي غير أن بعض أتباع مذهبه ينكرون ذلك. انظر أدب القاضي للخصاف. مخطوط ورقة 26 ب.

(5) والأحكام المعتدلة المتعلقة بخصوم عليّ من أهل الشام والواردة في عقد ابن عبد ربه 2/ 283 تنتمي إلي هذه الدوائر المعتدلة.

(6) وفي رواية لابن جرير الطبري أن أخر ما نزل من القرآن قوله تعالى الكهف/ 110: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ ويعزو ذلك إلى معاوية بن أبي سفيان دون ذكر لسبب خاص لهذا العزو. السيوطي: الاتقان 1/ 28 [عن تفسير الطبري 16/ 28] ويمكن أن نخمن أن خصوم المرجئة قصدوا بعزو ذلك إلى الأمويين تَسْفِيْه تلك الفرقة. والجذر الذي اشتق منه اسم تلك الجماعة يختلط غالباً بالجذر (ر ج و).

لتلك المذبحة التي ارتكبها الأمويون في حق خصومهم الأتقياء.حتىٰ إن أئمةَ الفقه الأتقياء كانوا ينتمون إلىٰ المرجئة[1]، وليس ثمة ما يدعو إلىٰ الشك في أن أولئك الفقهاء الذين قابلناهم آنفاً كانوا أداةً فعالة للأمويين وحكاماً طائعين لهم. وكان متوقعاً منهم أن يعلنوا أن أعداء بني أمية ومحرضيهم ليسوا مؤمنين، وأن يشيعوا هذا الرأي مع التحريض علىٰ أن «من شق العصا [2]ونكث البيعة وفارق الجماعة وأخاف المسلمين لجدير بالكفر»[3].

ولولا هذه المساعدة لما استطاع الأمويون أن يحصلوا علىٰ موطِيء قدمٍ في الإسلام.ولنا في عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أحد الفقهاء الأتقياء (نهاية القرن الأول) شاهدٌ علىٰ ذلك، وقد كان في أول حياته مرجئاً، ثم تركهم ليقاتل الحجاج مع جيش الأشعث ولم يتصالح مع الأمويين إلّا في زمن عمر بن عبد العزيز [4]، لأن هذا الأمير نفسه كان مؤيداً للمبدأ القائل بأن «الهارب من الإمام الظالم ليس بعاص، ولكن الإمام الظالم هو العاصي. ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[5].

وقد كان عون شاعراً أيضاً، وثمة نصوص شعرية قليلة تتعلق بانفصاله

---

(1) انظر مثلا، ابن قتيبة : المعارف ص 625 ، تحقيق ثروت عكاشة.دار المعارف ط 4.

(2) قارن ذلك بالمثل العربي: «إياك وقتيل العصا»، الميداني: مجمع الأمثال 1/ 91 حول هذا المعنى انظر، الأغاني 13/ 52-59.

* (ورد في الموضع المشار إليه في الأغاني، من شعر كعب بن معدان الأشقري:

إذا شاع أمر الناس وانشقت العصا ❁ فإن لكيزاً لا تريش ولا تبري

(3) ابن عبد ربه: العقد الفريد 3/ 20.

* (كتاب اليتيمة الثانية في أخبار زياد والحجاج والطالبيين ولبرامكة - فصل من زعم أن الحجاج كان كافراً)

(4) العيون والحدائق ص 42.

* [وفيه أن عمر بن عبد العزيز كتب كتاباً إلى الخوارج وبعث به إليهم مع عون بن عبد الله بن عتيبة بن مسعود ومحمد بن الزبير الحنظلي]

(5) المسعودي:مروج الذهب 2/ 145. * (ذكر خلافة عمر بن عبد العزيز)

عن المرجئة وهي تبين ماكان يراه المرجئة في العلاقة بالأمويين، يقول:

أول مــا أفــارق غــير شــكٍ أفــارق مــا يقــول المرجئونــا
وقــالوا مــؤمنٌ دمــُـهُ حـلالٌ[1] وقــد حُرِّمَــت دمــاءُ المؤمنينــا
وقالوا مـؤمنٌ مـن أهـل جـورٍ[2] ولــيس المؤمــنون بجائرينــا[3]

ومن المحتمل إلىٰ حد بعيد أن أصلَ فرقة المرجئة البحث في موضوع الولاء للحكم الأمويّ. وعندما اختفىٰ هذا السبب فيما بعد، وضاعت حقيقة إراقة أو استحلال دم المؤمنين ركّزَ المرجئةُ جُلَّ اهتمامهم علىٰ التقويم أفعال العبد عقديّاً.

وبذلك يجب أن نسلّم بأن الإرجاءَ السياسي قد سبق من ناحية تاريخية الإرجاء العقديّ.وهذا بدوره لا يسلّط كثيراً من الضوء علىٰ الغموض اللغويّ المتصل بالمعنىٰ الحرفيّ لاسم هذه الجماعة[4].

وإذا تبنىٰ الخصوم السياسيون والدينيون لبني أمية – وهم لم يبلغوا درجة الخوارج – حزب العلويين بشكلٍ رئيسٍ كان المرجئةُ نقيضاً طبيعياً للشيعة. والوجود الفعليُّ لهذه المعارضة يغني عن البرهنة علىٰ صحّةِ ما ذهبنا إليه[5].

---

(1) على المرء أن يتذكر قول زياد بن أبيه للحسن: «فإني أحب أن آكل لحماً أنت منه» العقد 3/ 5.
* (جاء ذلك في رسالة من زياد إلى الحسن بن على رداً على رسالة كان قد بعثها إليه بخصوص رجل من أهل شيعته)

(2) وفي رواية:من آل جور. وهي رواية أفضل تتناسب مع الأسرة الأموية.

(3) ابن قتيبة: المعارف ص 250 والأغاني 8/ 92 (ذكر عبيد الله بن عبد الله ونسبه) قارن ب:
Kremer, Culturgesch. Streifzüge, p.5 note 2

(4) قارن: Houtsma, De strijd over het dogma. p.34

(5) ابن قتيبة: المعارف ص 230 طبعة وستنفلد «اثنان يتشيعان واثنان يريان رأي الخوارج»، الأغاني: 4/ 63: «اختصم شيعي ومرجىء» والمراد هنا الإرجاء العقديّ لا الإرجاء السياسيّ، والمرجىء مقابل للوعيديّ. الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 376 رقم 850.قارن بما ورد ص 378 رقم 808 من المصدر السابق. «يقول بالإرجاء» مقابل لـ «يذهب إلى الوعيد».

=

وقد جاء في قصيدة للشاعر الكيساني الحميريّ (توفي حوالي سنة 173-179 هـ) يمدح فيها ولدي عليّ:

خليليّ لا ترجئا واعلما ... بأن الهدىٰ غير ما تزعمان [1]

والإرجاء (مصدر واسم الفاعل منه مرجىء) ويعني رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخصومهم. ويوصف الاعتراف بالأمويين (ابن حرب وأشياعه) بالفعل (يرجىء)كما جاء ذلك في أحد أبيات هذه القصيدة (البيت رقم 10).

وقد يستعمل الشاعر هذاه الكلمة - وربما متهكماً- في معنىٰ أوسع إشارة إلىٰ إمامه:

وإرجائي أبا حسنٍ[2] صواب ... عن العمرين براً أو شقياً[3]

وهكذا فإن المرجئةَ تشكّلُ حزباً موالياً للدولة ومعادياً للثائرين the Mountain، أولئك الخصوم الدينيون المتصلّبون الذين نازعوا بني أميةَ ولم ينتهوا بزوال دولتهم حيث ظهروا أيضاً في عهد حكامٍ آخرين كانوا يخالفون الشريعةَ داخل القصور فأثارت حياتهم التي يعيشونها اشمئزازَ ونفورَ الأتقياءِ الصالحين.

---

* (في الموضع السابق من كتاب الأغاني:اختصم شيعي ومرجىء، فجعلا بينهما أوّل من يطلع فطلع الدلال (المغني) فقالا له: أبا يزيد أيهما خير الشيعيّ أم المرجىء؟ فقال:لا أدري. إلّا أن أعلاي شيعيّ وأسفلي مرجىء).

(1) الأغاني 7/ 16.وقد نبهني إلى هذا البيت صديقي سنوك هرخرونه.

(2) يجب ملاحظة أن التعريف الأول لمادة (ر ج و) يستعمل أيضاً في هذا المعني كما جاء في القصيدة نفسها (البيت رقم 1): أرجو أبا حسن علياً قارن بـ:العقد الفريد 3/ 19 وفيه: «إني لأرجو للحجاج» قارن بما ورد ص (8) هامش رقم (8).

(3) الأغاني 7/ 11. راجع البيت رقم (1) ورقم (11) من القصيدة نفسها:

فليس عليّ في الإرجاء بأسٌ

* (يعني قول محارب بن دثار كما في الأغاني:

يعيب عليَّ أقوام سفاها بأن ... أرجو أبا حسن عليّا

فليس على في الإرجاء بأسٌ ... ولا لبس ولست أخاف شيا)

ومن بين هذين التيارين المَتطَرِّفَيْنِ ظهر حزبٌ معتدلٌ نجح في اختراق الوجدان الجماعيّ في الإسلام فترك رأيُه أثراً ملموساً في الحديث.

وقد حقّقَ هؤلاء الفقهاء المعتدلون - الذين نحن بصددهم - عملاً ذكياً جداً. وحيث إنَّ عَدَمَ أهْلِيّةِ الحكّام من وجهة نظر الدِّين لا يمكن إغفالُها برغم تسامح المرجئة، نشَرَ أولئك الفقهاءُ

المذهب القائل بأنَّ طاعةَ الحكّام الحقيقيين في كلِّ الأحوالِ حقٌّ لهم علىٰ أولئك الذين لا يرونهم أهلاً للحكم، وفي ذلك مصلحةُ الدّولةِ ووُحِدُةِ الإسلام.

وبنشر الأحاديثِ المتضمِّنة هذا المذهب قام الناس بتقديم خدمة جليلة غير مقصودةٍ للدوائر الحاكمة. وإلىٰ جانب ذلك يبدو أنهم قد ساعدوا إلىٰ حدٍّ بعيدٍ في التأكيد علىٰ أن كلَّ حاكمٍ مقبولٌ عند العامة التي تتسامح في مبايعة حكوماتٍ ليست لها أهليةُ الحكم، في حين أن القبول أو الرضا باعتباره واقعاً نافذاً هو سعيُ كلِّ ثورةٍ لتظفرَ لنفسها بالشرعية.

وقد كان من الضروريِّ تهدئة الضمير الدينيِّ الذي حرَّضتْهُ الغوغاءُ التَّقِيَّةُ والمتمرِّدون والمطالبونَ بالحكم. وإذا أمكن ذلك فإن سوادَ الناس لن يضيرهم أزيدٌ جلس علىٰ كرسيِّ الخلافة أم عمرو.

فإن تأتوا برملةَ أو بهندٍ	✽	نبايعها أميرَ المؤمنينا[1].
ماذا علينا وماذا كان يرزؤنا	✽	أي الملوك علىٰ من حولنا غلبا[2].

ومنذ فترة مبكّرة[3] فضلاً عن الفترات المتأخرة، وصفَ الشّاعرُ عمرو بن عبد الملك العتري - وكان معاصراً للمنافسةِ التي كانت بين الأمين والمأمون العباسيّين - مشاعرَ الناسِ بقوله:

---

(1) المسعودي:مروج الذهب 2/ 21. ✽ (وهو من شعر عبد الرحمن بن همام السلولي).

(2) المصدر السابق 2/ 59. ✽ (ذكر أيام معاوية بن يزيد. والشعر لأبي حرة مولى الزبير).

(3) قارن بـ: Kremer , Herrschenden Ideen , p. 356, bottom.

ولـــست بتـــاركٍ بغـــدادَ يومـــاً   تَرَحَّـــلَ مَـــنْ تَرَحَّـــلَ أو أقامـــا
إذا مـــا العـــيشُ ســـاعدنا فَلَــسْنَا   نبـــالي بعْـــدُ مَـــنْ كـــان الإمامـــا[1]

(2)

استطاع الفقهاءُ الأتقياءُ أن يتخلّصوا من هذه الحَيْرَةِ الدينيّـةِ بأحـاديثهم، وسوف نهتمُّ هنا بمجموعةٍ من هذه الأحاديث التي كان لها أثـرٌ بـالغٌ في تطـوُّرِ حياةِ الدّولةِ الإسلاميّةِ. وسيرىٰ القارئُ أنّ الأحاديثَ تمثـلُ مـستوياتٍ مختلفـةً من التوسُّط[2] الذي لا يبـدو ضروريـاً الاحتفـاظُ بـه علىٰ حـده. وكـلُّ تلـك الأحاديث تتفق في مقصدِها، وهو أنَّ الحكومة وإن كانت جائرةً يجـب طاعتهـا ويفوّضُ أمْرُ هلاكِ حكامِها إلىٰ الله.

وقد جمع أبو يوسف الآراءَ والمذاهبَ التي تنتمي إلىٰ هـذه الفئـة في كتابـه لهارون الرشيد[3]،كما تضمّنَ كتابُ الشيبانيّ طائفةً أخرىٰ منها[4].

«من أنكر من أميره شيئاً فليبصر، فإنه من خرج من السلطان شـبراً مـات ميتةَ الجاهلية»[5] «سلطانٌ جائرٌ مدةً خيرٌ من فتنةٍ ساعةٍ»[6]. «من تـركَ الجماعـةَ

(1) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 3: 890 طبعة دي خويه.

(2) يتركز المذهب المضاد في الحديث الآتي: «سُئِلَ النَّبِيّ ﷺ: هذا ابن عمّك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعـل. قـال: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله» أبو داود: السنن (كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن).
* (ما جاء في سنن أبي داود ليس من كلام النَّبيّ ﷺ، وهو وهم من جولدتسيهر لأنّ المسؤول هو عبد الله بن عمرو، وسائله هو عبد الرحمن بن عبد ربّ الكعبة. فليتنبه القارئ لهذا النوع مـن التـدليس. وسـواء أكان هذا الخطأ مقصوداً أم لا، فإنه يدلّ على مبلغ التزام جولدتسيهر بالمنهج العلميّ في بحوثه. وقد رأينا شيئاً من هذا النحو فيما مضى).

(3) أبو يوسف:الخراج ص 10.

(4) WJL;XL;pp;58 ff

(5) البخاري (كتاب الفتن، باب قول النَّبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»)

(6) في نفح الطيب للمقري 1/ 900 عن مالك بن أنس. ومن هذا القبيل شعار عمرو بن العاص: «سـلطان ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم» اليعقوبي 2/ 222 طبعة دار بيروت للنشر 1980.

شبراً قطعَ حبلَ الإسلام». «لجهنمَ سبعةُ أبوابٍ، أحدها لمن يرفع السيفَ علىٰ أمتي»[1]. «ستكون في أمتي فتنٌ كثيرةٌ فمن خرج عن الجماعةِ قُتِلَ بالسيفِ كائناً من كان». ويُرْوَىٰ عن النبي قوله: «ماذا ستفعلون إذا كان عليكم أمراء بعدي يستأثرونَ ببعض المال عليكم ؟ قالوا نحمل سيوفَنا علىٰ عواتقنا [2] ونقاتلهم حتىٰ نلقاك ثانية فقال: بل سأدلّكم علىٰ ما هو أحسن من ذلك.عليكم بالصبر حتىٰ تلقوني»، «الجهاد واجب عليكم مع كلِّ أمير برّاً كان أو فاجراً، والصلاةُ واجبةٌ عليكم خلف كلِّ مسلمٍ براً كان أو فاجراً»[3].

«تمسكوا بطاعة أئمتكم لا تخالفوهم فإن طاعتهم طاعـةُ الله، وأنّ معصيتهم معصيةُ الله..ومن ولي من أموركم شيئاً بغير طاعة الله فعليه لعنةُ الله»[4].ويُسْتَشْهَدُ أمَامَ المُنْكِرينَ بقول النبي:«مَنْ أهان سلطانَ الله في الأرضِ أهانه اللهُ»[5]..«لا تسُبّوا الولاةَ فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجرُ وعليكم الشكرُ، وإن أساءوا فعليهم الوِزْرُ وعليكم الصَّبْرُ، وإنما هم نقمةٌ ينتقم اللهُ بها ممن يشاء فلا تستبقوا نقمةَ الله بالحميّة والغضبِ، واستقبلوها بالاستكانة والتضرُّعِ»[6].

ولهذه الاعتبارات امتنع القائلون بهذا الرأي عن قتل الظلمة: «إنّ الحجّاجَ عقوبةٌ مِنَ الله فلا تستقبلوا عقوبةَ الله بالسيف»[7].

وعموماً فإنّ المؤمنين الحقيقيين لم يكتفوا بالامتناع عن الّلحَاقِ بأيّ طائفةٍ

---

(1) الترمذي: السنن (كتاب التفسير، سورة الحجر).

(2) قارن بالبخاري (كتاب الجزية،باب رقم 18): «وضعنا أسيافنا على عواتقنا».

* (ليس في البخاري في الموضع المشار إليه إلّا عبارة (وضعنا أسيافنا..إلخ)، أما بقية الحديث فليست فيه).

(3) أبو داود (كتاب الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور)، قارن بالبخاري (كتاب الجزية،باب 4). * (راجع تعليقنا)

(4) ابن حجر: الإصابة 4/ 170.

* (وهو حديث ضعيف وعلته محمد بن سعيد المصلوب وهو متروك)

(5) الترمذي (الفتن، باب ما جاء في الخلفاء).

(6) ابن طباطبا:الفخري ص 33 طبعة دار صادر بيروت 1966.

(7) ابن عبد ربه:العقد 3/ 19.

في زمن الفتن والثورات بل ظلّوا رَهْنَ بيوتهم ينتظرون نهايتها في تسليم وصبر لأن «القاعد[1] فيها خيرٌ من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خيرٌ من الساعي»[2].

«كونوا أحلاسَ[3] بيوتكم»، «وإنَّ السعيدَ لمن جُنِّبَ الفتن»[4] وإذا كان لابدّ «فكن عبدَ الله المقتول ولا تكن عبدَ الله القاتل»[5] «كَسِّرُوا فيها ـ أي في الفتن ـ قِسِيّكم وقَطِّعُوا فيها أوتارَكم»، «واتخذ سيفاً من خشب»[6] إلىٰ آخره[7]، وخيرُ ذلك كله أن يبقىٰ المرءُ في ركنٍ قصيٍّ بعيداً عن الفتن فلا يتورط فيها[8].

وإلىٰ هذه الطائفة تنتمي تلك الأحاديث التي تحذّرُ المسلمين وتواسيهم بأنّه إذا لم يكن ثمة سبيل لتغيير المنكَرِ باليد أو باللسان، فيكفي الاعتراضُ عليه بالقلب[9]«من شَهِدَها وَكَرِهَها كمن غاب عنها»[10].

تلك هي المبادىء العامّةُ التي قدمها الفقهاءُ من أجل دعمِ النّظام القائم ولمنع

---

(1) قارن بخطبة أبي موسى الأشعري في أهل الكوفة التي أوردها أبو حنيفة الدينوري في الأخبار الطوال ص 145 حيث يقول «النائم خير من الساعي» ولمعرفة المعنى اللغوي القديم لكلمة (نام) راجع دوزي في كتابه supplemént aux dictionnaires araes [طبعة ليدن 1881] ص 790 انظر:
Oesterr.monatsschr.für den orient.XII (1885).col.209 p.
انظر أيضاً: ياقوت الحموي:معجم البلدان 4/ 594 «قائم ونائم».

(2) الترمذي: السنن (الفتن،باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم)

(3) كما وردت بالمعنى المفرد «حِلْسَ بيتِكِ» للشرح انظر سقط الزند لأبي العلاء المعري، حيث يقول في قصيدة له «حِلْس من أحلاس بيته»، وانظر الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري ص 221.
* [وفيه يقول الحسين: فليكن كل رجل منكم حلساً من أحلاس بيته ما دام الإنسان حياً).

(4) أبو داود (كتاب الفتن، باب النهي عن السعي في الفتنة).

(5) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 155. *(أخرجه أحمد في مسنده 5/ 292).

(6) يبدو أنه من الواضح أن نفكر في الحقيقية التي ساقها فان جلدر في كتابه (المختار النبي الكاذب) van Gelder. Mochtar de Vaalsche proffet (leiden 1888) ص 72.

(7) الترمذي (كتاب الفتن، باب ماجاء في اتخاذ السيف من خشب).

(8) البخاري (كتاب الإيمان، باب من الدين الفرار من الفتن)، وليس المقصود هنا من (الفرار من الفتن) الهروب من الغواية الأخلاقية، ولكن المقصود اجتناب الخروج على السلطة
(krehl.beiträge 3ur charakteristhk der leher vom Glauben im islam.leibz 19.1877.p.36)

(9) انظر مجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG)،مجلد 41 ص 57، ملاحظة رقم (1).

(10) أبو داود (كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي).

الفتن كما حاولوا أيضاً أن يجدوا لتعاليهم النظرية العامة أمثلةً عمليةً من صدر الإسلام وكان المقصود من تلك الأمثلة إظهارُ أنَّ المسلمينَ الأتقياءَ في ذلك الزمان كانوا يرفضون الحياة السياسية واضطراباتها من هذا المنطلق السلمي.

يقول الأحنفُ بن قيس: «ذهبت لأنصر هذا الرجل – أي عليّ بن أبي طالب قبل وقعة الجمل– فلقيني أبو بكرة، فقال:أين تريد ؟ قلت:أنصر هذا الرجل. قال:ارجع فإني سمعت رسول الله يقول: «إذا التقىٰ المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار»[1].

وعندما سئل نافع مولىٰ ابن عمر، الذي امتنع عن الخروج في فتنة ابن الزبير، عن موقفه السلبي من الثورة ضد الحكومة الفاسدة في الشام، أجاب قائلاً: «جاء في القرآن: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ﴾ لقد قاتلنا حتىٰ لم تكن فتنةً وكان الدين لله. وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتىٰ تكون فتنة ويكون الدين لغير الله»[2].

والرّواية التالية التي يرويها نافع أيضاً أوضح من جميع الروايات الدينية الأخرىٰ في هذا الموضوع.

«لما خلع أهل المدينة يزيدَ بن معاوية جمع ابنُ عمر حَشَمَهُ وَوَلَدَه فقال: إني سمعت النبي يقول: «**يُنْصَبُ لكلِّ غادرٍ لِوَاء يومَ القيامة**»[3].

---

(1) البخاريّ (كتاب الديّات، باب قوله تعالى: ومن أحياها). و (كتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما)

(2) البخاري (كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾ .

* (المسؤول هو عبد الله بن عمر وليس مولاه نافعاً كما هو في الموضعين المشار إليهما من صحيح البخاريّ)

(3) انظر القسم الأول من هذا الكتاب ص 23، وأضف إلى المرجع ملاحظة 20.راجع البخاري (كتاب الجزية، باب إثم الغادر)، أبو داود (كتاب الجهاد، باب في الوفاء بالعهد) الدارمي (كتاب البيوع، باب في الوفاء بالعهد) ويبدو أن رفع اللواء مذكور قديماً في أشعار الجاهليين. فهذا زهير يقول: «ويرفع لكم في كل مجمعة لواء»، ويقول الشماخ: «إذا ما رأيته رفعت لمجد».

* (يريد قول زهير:

=

وإنا قد بايعنا هذا الرجلَ علىٰ بيع الله ورسوله وإني لا أعلم غَدْرَاً أعظم[1] من أن يبايعَ رجلٌ علىٰ بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال»[2].

والغايةُ من هذه القصة تعليمُ المؤمنين في كلِّ زمانٍ أنَّ طاعةَ الحكامِ واجبةٌ، حتىٰ لأكثرِ الحكَّامِ فساداً[3].

كما أنها دَرْسٌ لأولئك الذين يَرَوْنَ طاعةَ الحكامِ الكَفَرَةِ فضيلةً،ويتمنون الشهادةَ بقتالهم،كما أن التغيُّرَ في مفهوم الشهادة الذي سنتكلم عنه بتفصيلٍ أكثرَ في أحدِ ذيول هذا الكتاب قد تأثّر بالنزعة نفسها.

وقد جُمِعَتْ الأحاديثُ السالفةُ الذِّكْرِ دون مراعاة لتسلسلها التاريخي حيث إنه في غيبة معايير التّسَلسل الزمني للحقيقية النسبية يعسر الاعتمادُ علىٰ أحدها.

ومع ذلك يمكن أن نفترِضَ أن الفكرةَ الأساسية لهذه المجموعة من الأحاديث تعود إلىٰ القرن الأول الهجري حيث كان التباينُ بين روحِ الحكومةِ

وتوقد ناركم شرراً ويرفع ✽ لكم في كل مجمعة لواء

من قصيدته التي أولها: (عفا من آل فاطمة الجواء).

ويريد قول الشماخ:

إذا ما راية رفعت لمجدٍ ✽ تلقاها عرابة باليمين)

(1) وفي رواية «عذراً» ولكن الأفضل والأولى أن تكون غدراً. (في رواية البخاري كما سيأتي:غدراً)

(2) البخاري (كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئاً ثم خرج فقال بخلافه)، وثمة روايات أخرى مساوية لهذه الروايات التي استشهدنا بها موجودة في صحيح مسلم 4/ 280.

(3) وقد سلّم فقهاء أهل السُّنة المتأخرون بالنتائج النظرية لهذه المذهب. وقد روعيت بجدية وفقاً لتحريم سبِّ الصحابة مسألةُ ما إذا كان يزيد يستحق الشتم. (قارن بتاريخ أدب الشيعة ص 19 – 20).انظر تفصيل ذلك في: الدميري:حياة الحيوان 2/ 266 القسطلاني 5 / 117، 10 / 193.وفي القرن الخامس الهجري ذهب أحد فقهاء الحنابلة إلى أبعد من ذلك حيث صنف كتاباً في فضائل يزيد مما أوقعه في جدال مع ابن الجوزي واسم هذا الفقيه الحنبلي عبد المغيث بن زهير الحري. انظر الكامل لابن الاثير 9/ 189 أحداث سنة 583 هـ.

(راجع تفصيل هذا الجدال في ذيل طبقات الحنابلة 1/ 354 [وعن موقف الفقهاء انظر مقالة جولد تسهير بمجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG) المجلد 53 ص 646 سنة (1899) والمجلد 64 (سنة 1912) ص 139 – 143 ودراسة الأب لا مانس عن يزيد بن معاوية ص MFOB=475،5/ 480 ينة 1913].

وآراءِ الصالحين الأتقياء عميقاً جداً.

ولم يهتمّ النّاسُ باستخفافِ سعيد بن المسيب ولكنهم سَعَوْا لتسوية مؤقتـةٍ مع مراكز السلطة التي يحتمل أن تكونَ نَشَرَتْ في تلك الأيـام الأحاديـثَ التـي تحثُّ علىٰ السَّمْعِ والطَّاعةِ للحكومةِ الفِعْلِيّـة المهنيـةِ كـما فَعَـلَ أولئـك الفقهـاءُ المجاملون الذين قابلناهم آنفاً.

والخلفـاء العباسـيون وإن لم يـشوّهوا الحيـاةَ الدينيـةِ إلَّا أنهـم ضـايقوا السَّلفيين وانحرفوا عن منهجِ السلفِ في صَوْغِ مبادىء الوحي،كما أنهم أعطـوا فرصةً للنظر في العلاقة التي تربط جماعةً دينيةً ما بهؤلاء الحكّام.

ولذلك فإنه من المحتمل أن يكونَ أكثرُ الأتقياءِ ميلاً للتوفيـق قـد دفعـوا للتّصريح بتلك المبادىء المعتدلة من أجل خير الجميع.

وتوحي هذه المبادىء أيضاً بأن التأثيرَ الذي يعزوه الفقهـاءُ للإجمـاع كـان مهيأً لتقديم العوْنِ لحلِّ كثيرٍ من المعضلات الفقهية، فلا يكون هنالـك خـروجٌ علىٰ حاكِمٍ أجْمَعَتْ عليه الأمّةُ ولو كان مُـضَيِّعَاً بِتَوَلّيـه حـقَّ حـاكِمٍ مُـسْلِمٍ أوْلَىٰ بالحكم منه حسب الآراء الدينية المتزمتة.

وهنالك مثالٌ أخرُ سيوضِّحُ كيف أثّرَ مبدأُ الإجماع، إلىٰ حدٍّ بعيدٍ جـداً، في وجهات نظر المسلمين في الأوساط السياسية الحاكمة.

(3)

اهتمَّ الإسلام المحافِظُ (السنيُّ) بجدّيةٍ بمنع ترسيخِ مبدأ (وراثة الخلافة) في عقولِ المؤمنين. وليس ثمة ما يدعو إلىٰ الشكِّ في أنَّ الخلفاءَ العباسيين كـانوا يَرَوْنَ نُصْرَةَ المبدأ المؤيِّدِ للـسُّلْطَةِ الـشّرعِيّةِ، وَنُـصْرَةِ رواةِ المـذْهَبِ المؤيِّـدِ لهـذه الأسْرَةِ، لا علىٰ أنهم ممثلو الشّرْعِيَّةِ ولكن علىٰ أنهـم أصْـحَابُ الـسُّلْطَةِ الفعليّـةِ

الذين ثَبَتت حُقُوقُهم بإجماعِ الأمَّةِ علىٰ بيعتهم[1].

وهذا الإجماعُ وحده في مذهب السلف مقياسٌ «لحق الحاكم الشرعيِّ في السلطة[2]، والإمام المجتمع عليه هو الإمام الحق[3]. والإمامة لا تنعقد إلَّا بإجماع الأمة عن بَكْرة أبيهم[4]. وكان هذا المذهبُ بشكلٍ خاصٍّ ضد أولئك الذين رغبوا أن تكون الخلافةُ مقصورةً علىٰ الأسرة العلوية[5]».

ولو لم تكن حقوقُ الخلفاءِ الثلاثة وكلُّ خلافةِ بني أمية مَوْضِعَ شكٍّ لكان من الواجبِ أن تؤخذَ علىٰ أنها المعيارُ الوحيدُ والصحيحُ للحكم علىٰ مسائلِ الدَّوْلَة السياسيةِ، وبذلك يجوز القولُ بأنَّ الاستمراريةَ الشرعِيَّةَ لنظامِ الحُكْمِ الإسلاميِّ في القرْنِ الأوّلِ كلّها شُـوّهت وبشكلٍ خطيرٍ إجماعَ الأمّةِ الذي استندت عليه شرعيةُ الحكمِ في الفترات التي سبقت العهدَ العَبّاسيَّ وهو أمرٌ لم

---

(1) يعود هذا الرأي على قول كريمر في كتابهHerreschenden Ideen ص 409 إلى أفكار العرب في الجاهلية. وهذا الشاعر عبد الله بن أبي ثعلب شاعر جاهلي أدرك الإسلام يقول:

إمـام إذا خطـف العـالمون ... يلتثمـون إليـه التئـامـاً

انظر شعر الهذليين ص 242. * (من قصيدنه التي مطلعها:

أرقـت ومـالـك ألا تنـاما ... وبت تكـابد ليـلاً تمـامـاً).

(2) قارن ذلك بقول عبد الله بن عمرو لمعاوية في تاريخ الطبري 2/ 167. وإرث الحقوق الملكية عند الأتقياء هو اتباع لسنة كسرى وقيصر. انظر، السيوطي:تاريخ الخلفاء ص 201- 203 طبعة محيي الدين عبد الحميد.

(3) العيون والحدائق ص 145 طبعة دي خوية. قارن ذلك بكلام المأمون في صلة الخلافة بإجماع الأمة. انظر مروج الذهب للمسعودي 2/ 341. وهذه الكلمات تعزى بشكل متعمّد إلى الخلفاء العباسيين. ولا يزال الإجماع يُذْكَرُ بنوع من التقدير حتى في زمن الخلفاء العباسيين الذين حكموا مصر. انظر وثيقة بيعة أوردها السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 491.

* (كلام المأمون المشار إليه عند المسعودي ورد في مناظرة المأمون لجماعة من الفقهاء حول البيعة حيث سئل عن المجلس الذي جلسه أهو باجتماع المسلمين عليه أم بالمغالبة، فأجاب:فلما صار الأمر إليّ علمتُ أني أحتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها على الرضا.....إلخ، وأما وثيقة المبايعة المذكورة فقد كانت للحاكم بأمر الله أحمد بن المستكفي).

(4) ومن ينكر الإجماع كإبراهيم النظّام لا يعترف بصحة الخلفاء الأوائل. انظر الشهر ستاني: الملل والنحل ص 51.

(5) قارن أيضاً Snouck Hurgronje, Kritic der Beginselen الجزء الثاني ص 65،68 (نقد)
[Verspreide Geschr ,ii, pp.205 – 6, 209 – 10]

يحبِّذه الأئمةُ المحافظون[1]. والإجماعُ وحده يمكن أن يكونَ السنَّةَ. والثوراتُ وأعْمَالُ التخريب ضد الحكومة وإن برزت نظرياً بحججٍ شرعيَّةٍ فإنها فتنٌ وهي مخالفةٌ في حدِّ ذاتها للسنة[2].

ومن البدهِيِّ أن يؤيِّدَ الخلفاءُ العباسيون أنفُسُهم وولاتُهم وَدُعَاتُهم فِكْرَةَ أحَقِّيةِ السُّلْطَةِ بالتحدُّرِ أو الوراثة ضدّ الأمويين، وأن يجعلوا هذا المبدأ من أسسهم ليكونَ جميعُ العالمِ الإسلاميِّ تحت حكمهم. والخُطَبُ التي يستشهد بها المؤرخون من السنين الأولىٰ للحكم العباسيّ تُبَيِّنُ قبل كلِّ شيء البراهينَ علىٰ حقِّ الإرثِ في الخلافة الذي أُعْلِنَ من علىٰ المنابر في تلك الأيام[3]. كما لا يفوتنا أن نُنَبِّهَ إلىٰ أن الأمويين وشيعتهم أيضاً قد بذلوا جهداً عظيماً لتقديم براهين تتعلق بسلالتهم ونسبهم بسبب ادّعاءات أسرتهم[4]. وقد حسبوا أنهم أشرفُ نسباً ومقاماً من أقرب أسرة إلىٰ النبي، ولم يستطيعوا التغلُّبَ عليها عندما امتدحت هذه الأخيرة بأنها أرومة في قبيلة قريش.

وقد جُلِدَ ابنُ مَيّادَة لانه جعل قبيلةَ محمّدٍ فوق قبيلة بني مروان في إحدىٰ

---

(1) عددٌ كبيرٌ من الأحاديث التي تتكلم عن خلافة أبي بكر وعمرو عثمان هي أحاديث مخترعة،انظر البخاري (كتاب الأداب 117) وبسبب هذا الموقف رفض الفقهاء نشر كتاب وضعه المعتضد في سب الأمويين الطبري 3/ 2164.

(2) اليعقوبي:التاريخ 2/ 296، وفيه «رجل ترفعه الفتنة وتضعه السُّنة».

(3) انظر مثال ذلك في المصدر السابق 2/ 352.

* (جاء ذلك في خطبة داود بن عليّ لما ولاه أبو العباس السفاح على الحجاز. وبينما هو يخطب قام سديف بن ميمون فقال:أصلح الله الأمير.أذنني منك،وأذَنْ لي في الكلام فقال: هلم.فصعد المنبر وقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أيزعم الضلال خطئت أعمالهم أنّ غير آل رسول الله أولى بتراثه،ولم، وبم معاشر الناس؟ ألكم الفضل بالصحابة دون ذوي القرابة، الشركاء في النسب والورثة للسلب)

(4) ساق الشاعر أبو الصخر الهذلي طائفة من الحجج على ذلك في أسلوب مثير.انظر الأغاني:21/ 94.

* (يقول أبو صخر يمتدح بني أمية وقد منعه ابن الزبير عطاءه: أجدهم كريمة أعراقهم، شريفة أصوالهم، زكية فروعهم، قريباً من رسول الله نسبهم..)

قصائده[1]. وبقاءُ هذه الآراء متوقفٌ علىٰ الحديثِ المتّصلِ بالسلالة الحاكمة. وأكثر هذه الأحاديث وضوحاً واكتمالاً في دعواه هذا الحديث[2].

روىٰ جبير بن مطعم أنه جاء هو وعثمان بن عفان يكلمان رسول الله فيما قَسّمَ من الخمس (الذي يجب أن يُقَسَّمَ علىٰ النبيِّ وذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين حسب ما جاء في سورة الأنفال 41) بين بني هاشم وبني عبد المطلب، فقال: يا رسول الله قَسَّمْتَ لإخواننا بني المطلب ولم تعطنا شيئاً، وقرابتنا وقرابتهم منك واحدة، فقال النبي: «**إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد**»[3]. قال جبير: ولم يقسم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل من ذلك الخمس[4]. وواضح جِدّاً أنّ في هذا الحديث ملامحَ تتعلق بأهْلِيّة الأسرة للحكم.

وذُرِيّةُ بني عبد شمس (جد الأمويين) وضيعةُ الشأن قياساً بهاشم الذي انحدر منه العباسيون. كما سيقت حججٌ أو براهين من أحكام النسب لمواجهة العلويين أيضاً.

ومما يجدر بالملاحظة أن الأدبَ الشعريَّ الدنيويَّ الذي كان يتمتع أصحابُه بعطايا العباسيين مملوء بهذه الحجج. وكان الهمُّ الرئيسُ هو إثبات شرعية

---

(1) الأغاني 2/ 98 وقد جاء في قصيدة لأعشى همذان في مدح مروان:

وخير قريش في قريش أرومة ✽ وأكرمهم إلّا النبي محمداً

انظر الأغاني 5/ 151.

(2) توضح الرسائل المتبادلة بين معاوية وعلى هذا الشاهد. الدينوري: الأخبار الطوال 187

✽ (جاء في ردّ عليّ بن أبي طالب على كتاب لمعاوية: وأمّا قولك إنّا بنو عبد مناف، وليس لبعضنا على بعض فضل، فليس كذلك، لأن أميّة ليست كهاشم، ولا حرباً كعبد المطلب، ولا أبا سفيان كأبي طالب، ولا المهاجر كالطليق، وفي أيدينا فضل النبوّة التي بها قتلنا العزيز، ودان لنا بها الذليل).

(3) البخاري (كتاب المناقب، باب مناقب قريش)

(4) أبو داود (كتاب الخراج، باب بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذي القربى)، راجع تفسيرات الآية المذكورة في تفسير البيضاوي 1/ 367.

العباسيين[1] أمام العلويين الذين كانوا أصحابَ الحقِّ الشرعيِّ في الخلافة، ولما لم يكن بمقدورهم الاتّكال علىٰ إجماع الأمّـةِ حيث لم يبايعهم إلّا عددٌ قليلٌ من المسلمين كان عليهم أن يحافظوا علىٰ مبدأ وراثة الخلافة لإثبات ادعائهم، وبجعل دعوىٰ الوراثة هذه تعود إلىٰ إحدىٰ عائلاتهم وهي كثيرة جداً[2].

وكان الخلفاءُ العباسيون في أوّلِ دولتهم ينظرون بغيرة إلىٰ أي نوعٍ من الاحترام يقدم للعلويين[3] وكانت تنتابهم بشكل مستمر هواجسُ الكيد العلوي، (وقد وافق المأمون علىٰ امتياز خطير لهم). ومن الأفضل أن نستمع إلىٰ شعراء قصرهم والمتملقين الآخرين الذين يسوقون الحجج ضد مزاعم خصومهم، ولعلهم كانوا يظنون أن هذه الأفكار يمكن أن تنفذ إلىٰ الناس بسهولة بهذه الطريقة. ونحن نعلم أن هارون الرشيد طلب من شعرائه أن (يصلوا مدحه بنفي الإمامة عن ولد علي والطعن عليهم)[4]. وتفسّر هذه الرواية سبب كثرة المسائل الدقيقة من فقه الميراث في قصائد شعراء البلاط العباسي.

وداخل الأوساط الشعرية يبلغ الجدَلُ أوْجَهُ في مسألة أنَّ ذُرِّيَـةَ العبّاسِ عمّ النبيِّ أحقُّ بالميراث من ذُرِّيَةِ زوج ابنته[5] أو أن عمّ النَّبي أولىٰ بالميراث من ابن أخيه:

أعـمُّ رَسـولِ الله أقـربُ زُلْفَـةً ... لديه أم ابنُ العَمِّ في رُتْبَـةِ النَّسَب

وأيهـما أولىٰ بـه وبعـهده ... ومن ذا لـه حق التراث بـها وجب

---

(1) [أظن أن عبارة Zuruuck Zubezweisen ليس لها معنى في السياق وهي خطأ كتابي تشبه zabeweisen.]

(2) ليس هنالك في الدنيا أسرة أكثر ذكوراً من أسرة أبي طالب.انظر ابن الفقيه الهمذاني ص 75.

(3) قارن مثلاً: الأغاني 21/ 120.

(4) المصدر السابق 12/ 16 (أخبار منصور النمري ونسبه).

(5) المبرد: الكامل ص 284.وفيه ساق عدداً من القصائد لها نفس النزعة تعود إلى فترة زمنية مبكرة. قارن بقول: مروان بن أبي حفصة في الأغاني 9/ 43. *(يعني قول مروان:

أنّى يكون وليس ذاك بكائنٍ ... لبني البنات وراثة الأعمام)

فـإن كـان عبـاسُ أحـقَّ بـتلكم وكـان علـيٌّ بعـد ذاك علىٰ سبب

فأبنـاءُ عـبّاسٍ هـم يـرِثُونه كالعم لابن العم في الإرث حجب[1]

وقد ألقىٰ أبانُ بن عبد الحميد[2] هذه القصيدة أمام هارون الرشيد بِدَفْعٍ من البرامكة[3]. وذهب المؤمّل ـ أحَدُ شُعَرَاءِ بلاطِ المهديِّ ـ إلىٰ أبعدَ من ذلك حيث اسْتُشْهِدَ بالقرآنِ علىٰ أن العبّاسَ هو الوارثُ يقيناً[4].

ووهبَ المتوكِّلُ الأحمقُ جائزةً تقدر بثلاثين ألف درهم ـ وأعطىٰ هارون الرشيد ضعف ذلك لأبان – ليستمع إلىٰ قصيدة مروان بن أبي الجنوب:

لكـم تـراث محـمدٍ وبِعَـدْلِكُم تنفىٰ الظُّلامة

يرجـو الـتراثَ بنـو البنـا تِ ومـا لهـم فيهـا قلامة

والصهر لـيس بـوارث والبنـت لا تـرث الإمامة

مـا للـذين تنحّـلوا مـيراثكم إلّا الندامة[5]

وبهذه الروح أحبَّ العباسيون أن يسمعوا من مادحيهم أنهم ليسوا من ذُرِّيةِ عمِّ النبي فقط ولكن يمكن أن يُعَدّوا من سُلالةِ النبيِّ مباشرة.

---

(1) في كثير من التحفظ ننقل ترجمة هذه القصيدة. انظر الأغاني 21/ 94 (نسبهم وسببهم).

* (يعني قول أبي صخر الهذلي يمتدح بني أمية: (قريباً من رسول الله نسبهم وسببهم))

(2) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 182.

(3) الأغاني 20/ 76،12/ 18.

(4) المصدر السابق 19/ 148، و كما يقول شاعر آخر في دعوى العلويين حقهم في وراثة الخلافة أن العباسيين هم (وارثو النبي بأمر الحق غير التكاذب) الأغاني 3/ 89.

* (يعني قول ابن المؤمل:

فـإن أبـا أبيـك وأنـت منـه ✹ هـو العبـاس وارثـه يقينا

أبـان به الكتـاب وذاك حـقٌ ✹ ولسنـا للكتـاب مكـذبينا

ويعني في الموضع الثاني من الأغاني قول ابن المولى في العباسيين:

أولئك أوتاد البلاد ووارثو النبي بأمر الحق غير التكاذب).

(5) الطبري: التاريخ 3/ 1466 طبعة دي خويه.

هما ابنا رسولِ الله وابنا ابن عمه   فقد كَرُمَ الجَدّانِ والأبوانِ[1].

وكان القصدُ من هذه المداهنات التي أرادوها ووافقوا عليها هم أنفسهم طمسَ حقيقةِ أنهم ليسوا سليلي محمدٍ ولكنهم فقط ينتسبون إليه من جهة الأب.

وعموماً فإن انعقادَ الإمامةِ الصحيحةِ لكلّ حاكمٍ منهم علىٰ حده بإجماع الأمة المحمدية[2] أكثرُ أهميةً ووزناً في نظر الجمهور من إثبات أكثر الادعاءات أحقية في الوراثة. وهذا أحسنُ دعمٍ لحاكم الامبراطورية الإسلامية.

وقد تعزّزت هذه الفكرةُ بالدّرَجَةِ الأولىٰ كما ظهر لنا بفعل الفقهاء الذين يبدو أنهم كانوا ذوي عزم أكيد علىٰ أن يذكروا في أحاديثهم دناءة الأمويين. وفي المقابل ذهب العلويون إلىٰ التأكيد علىٰ عدم جدوىٰ فكرة الوراثة للأسرة الحاكمة.

ومنصب الخليفة أكبر بكثير جداً من الانتساب إلىٰ النَّبيِّ والمطالبة بميراثه.

وللقضاء علىٰ المذهب المقابل في مهده ولاستبعاد مسألة الخلافة عن مجال فقه الميراث رسّخَ الحديثُ المبدأ القائل بأن ما ترك النَّبيّ لا يُورثُ. وهو من جهة الأحكام المدنية لا وريثَ له، ومن ثم لا يرثُ أحدٌ مكانَتَه باعتباره حاكماً. وما خَلّفَه النَّبيُّ بعده يعود إلىٰ بيت مال المسلمين. وبالأسلوب نفسه يجب علىٰ المسلمين أن يختاروا خليفته.

والحديث التالي يظهر هذا المعنىٰ، وهو حديثٌ مفيدٌ بشكل خاص في دراستنا حيث يبيّن مبلغَ التحيّزَ الجدليِّ المتغلغلِ داخل مناقشات دقيقة متنوعة لنصوص متأخرة.

---

(1) الأغاني 21/ 85. * (والبيت لسلمة بن عياش).
ويمدح علي بن الجهم الخليفة الواثق بقوله: «هارون يا بن سيد السادات» الأغاني 21/ 163.
وهذا عجز بيت مصراعه: *   سبحان من جل عن الصفات].

(2) في المصدر السابق 8/ 171:
هتك أمير المؤمنين خلافة   *   جمعت بها أهواء أمة أحمد
* (الشعر للحسين بن الضحاك في المنتصر لما ولي الخلافة).

رویٰ مالك بن أنس عن أبي اليمان بن نافع أنه بينما كان عمر بـن الخطـاب يحدث مالكاً بن أوس أخبره حاجبه يرفأ بـأن عفـان وعبـد الـرحمن بـن عـوف والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص ببابه، فأذن لهم.ثم أخبره بعد ذلك بـأن علياً والعباس يستأذنان للدخول فأذن لهما. وسألاه أن يقضي بينهما فـيما اختلفـا فيه فيما أفاء الله علىٰ رسوله من بني النـضير (وهمـا يـدّعيان أن مـا تركـه النبـي ميراثٌ لهما، لأنهما أقرب الناس إليه)[1].ولما سأله الرّهطُ أن يقـضي بيـنهما، قـال عمر: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماوات والأرض هل تعلمون أن رسول الله قال: «لا نورث. ما تركنا صدقة»[2] (بمعنىٰ أن مكانتنا لا تورث كأيّ تركـةٍ عاديةٍ تُقَسَّمُ بين الأقاربِ طبقاً لقواعدَ وأحكامٍ ثابتةٍ) ومـن هـذا القبيـل ذلـك الخبر الذي يحتوي علىٰ الكلام نفسه ولكن في حالة مختلفة[3].

وفيه أن عائشة أخبرت أن فاطمة سألت أبا بكر بعد وفاة النبـي أن يقـسم لها ميراثها مما ترك الرسول مما أفاء الله عليه.

فأخبرها أبوبكر بذلك المبدأ وهـو «نحـن لا نـورث مـا تركنـا صـدقة»[4]. وتهدف هذه العبارة كما هو واضـح بالفعـل إلىٰ نـصرة مبـدأ عظـيم مـن مبـادىء الشريعة العامة الذي يتجاوز مصلحة الفقه المدني المبدئي، وهذا أمرٌ مزعج للشيعة حيث أسست معارضتهم الدينية والسياسية علىٰ المطالبـة بمـيراث عـلي وفاطمـة

---

(1) امتد هذا النزاع إلى العصر العباسي. وقد ردّ عمر بن عبد العزيز على العلويين أملاكاً لهم، عاد فاستردها منهم يزيد بن عبد الملك. اليعقوبي: التاريخ 2/ 306، ثم ردها عليهم ثانية المأمون، وكان أبرم عهداً مـع العلويين.اليعقوبي: التاريخ 2/ 469 ثم ضمها المتوكّل مرة أخرى إلى بيـت مـال المـسلمين. الـبلاذري: فتوح البلدان 45-46 دار الكتب العلميـة،بيروت 1978.وظـل الأمـر كـذلك حتـى ردت في خلافـة المنتصر (ت 248 هـ) وكان مناصراً للشيعة. انظر المسعودي:مروج الذهب 2/ 427.

(2) البخاري (كتاب المغازي، باب حديث بني النضير).

(3) قارن أيضاً بالطبري:التاريخ 1/ 1825،1826،وفيه:(نورث).

(4) البخاري (كتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس)، أبو داود (كتاب الخراج والإمارة، بـاب صـفايا رسول الله من الأموال)، الترمذي (كتاب السير، باب 44).

وإدانة اغتصاب الخليفة أبي بكر للحكم ومصادرته لحقوق ورثة النبي الشرعيين، ولذلك غيّروا هذه العبارة المزعجة إلىٰ «لا يورث ما تركنا صدقة». (وهو تغير لا يمكن أن يكتشف بسهولة في صورة مكتوبة) وبهذا التصحيح الإعرابيّ والكتابيّ صار المبدأ يفيد المعنىٰ الآتي: ما تركناه بعدنا للصدقة لا يورث. (وما عدا ذلك فهو يخضع لأحكام الميراث العادية)[1] وفي الواقع يرىٰ الشيعة أن ما تركه النبي يخضع لأحكام الميراث كأيّ مَيْتٍ عاديّ خلافاً لأهل السنة.

وللتقليل من إمكانية تحريف العبارة الحديثية بطريقة الشيعة أضاف المحدثون السّنيون كلمة (فهو) قبل آخر كلمة فيها لتصير: «ما تركنا فهو صدقة»[2]. وكلّ من له معرفة بإعراب الجملة العربية يستطيع أن يدركَ أن هذه الزيادة يستحيل معها تغيير المعنىٰ الذي اتبعه الشيعة[3].

(4)

في ثنايا هذا البحث سنعود إلىٰ حقيقة أن الفقهاء المسلمين عالجوا الأحاديث التي قبلوها في جوامع فقهية بحرية واستقلال كبيرين. ولكن بسبب ما يقتضيه السِّياقُ سنرىٰ هنا ظاهرة تتصل بهذا الموضوع.

اعتبر الفقهاء المتأخرون عدم وراثة منصب محمد النبوي ومكانته في الدولة من الأمور المهمة في مذهب أهل السنة. وهم بذلك يعارضون كلّ تغير

(1) القسطلاني: إرشاد الساري 5: 212، 4: 315

(2) الموطأ (كتاب الجامع باب ما جاء من تركة النبي ﷺ).

وفي رواية: «لا نورث، ما تركنا فهو صدقة»، وليس في موطأ الشيباني ص 317 كلمة (فهو)، وهي زيادة موجودة كذلك في سنن أبي داود (كتاب الخراج والإمارة وباب صفايا رسول الله ﷺ).

* (الروايتان ـ بزيادة (فهو) وبدونها ـ كلتاهما في سنن أبي داود).

(3) قارن مروج الذهب للمسعودي 2/ 187 (ذكر الدولة العباسية ولمع من أخبار مروان ومقتله).

بسيطٍ في هذا المبدأ حتىٰ ولو دعا ذلك إلىٰ معارضةِ حديثٍ مَا يمكن أن يُسْتَخْلَصَ منه رأيٌ مخالفٌ.

والمعارضة العنيفة لكلّ محاولةٍ ترىٰ أنَّ مقامَ النبيِّ ليس مقصوراً كلية علىٰ شخصه وأنه ذو تأثير مستمر علىٰ ذريته هي نتيجة للفرق الجوهري بين مذهب السّلف وبين تلك الفرق المؤسسة علىٰ المبادىء العلويّة.

والفكرةُ الأساسيةُ لذلك الحزب هي قابلية المكانة النبوية للميراث وحكم السنة محاولة التأكيد علىٰ أن الحديث لم يقدم للمؤمنين شيئاً يمكن أن يكون برهاناً قاطعاً علىٰ تولي الحكم بالوراثة.

وثمة أشياءُ جميلةٌ ومقبولةٌ قيلت في عليٍّ وبنيه باسم النبيّ سمح لها بأن تظهرَ إلىٰ الوجود[1].

وقد نشرت المصادرُ السنّيةُ أحاديثَ تدل علىٰ تَشَيُّعٍ ظاهرٍ محضٍ.

ومن جهة أخرىٰ نَشَرَتْ كلَّ ما من شأنه إبطال ما يمكن أن يكون سنداً لذرية عليٍّ في ادعائهم القداسة الخاصة، والحق في الحكم. لذلك كان لابد من استئصال فكرة وراثة المنصبِ الروحي.

والمثال الذي نحن مستشهدون به مثالٌ نموذجيٌّ علىٰ هذه النزعة حيث يبين أنَّ الفِقْهَ السُّنيَّ عارَضَ هذه الأحاديثَ حتىٰ عندما نجحت في الدخول إلىٰ المجاميع الفقهية بسبب شكلها غير المتميز في الظاهر.

وليس من الغريب حقاً أن حديثَ أهلِ السُّنّةِ بالرغم من ولعه الشديد بدقائق الأمور المتعلقة بالنبي لم يتضمن إلّا القليل عن أولاد محمد، وأنه يمتاز

---

(1) عن أبي موسى أن النبي ﷺ قال: «أنا وعلي وفاطمة والحسن و الحسين يوم القيامة في قبة تحت العرش». انظر الزرقاني:شرح الموطأ 4/ 174 قارن بالمصدر السابق 1/ 151.

* (هذا الحديث ضعيف. انظر مجمع الزوائد للهيثمي 9/ 174، واللآلىء المصنوعة للسيوطي 1/ 392).

بغموض دائماً في بعض الروايات التي تخص هذه النقطة. وكلّ أبناء النبيّ الذكور ماتوا في طفولتهم، والروايات لا تتفق في ما إذا كان إبراهيم ابن النبي ولداً لمارِيةَ القبطِيّةِ أم ولداً لخديجةَ. وإبراهيم هذا مات وعمره سبعة عشر شهراً أو ثمانية عشر، ولم يكمل فِترة رضاعه بعد وهي (سنتان). وقد جاء في الحديث: «لوقُضِيَ أن يكون بعد محمدٍ نبيٌّ عاش ابنه. ولكن لا نبيَّ بعده»[1] وقد طَعَنَ بعْضُ فُقَهَاءِ السُّنّةِ الثّقَاتِ في هذا الحديث. يقول ابنُ عبد البرّ (ت 463): «لا أدري ما هذا ؟. ولو لم يلد النبيُّ إلّا نبياً لكان كلُّ أحدٍ نبياً لأنهم من ولد نوح[2]، ويستنكر النوويُّ (ت 676) نفسُه بشدة هذا الحديث، فيقول: «وأمّا مارُوِيَ عن بعض المتقدمين لو عاش إبراهيم لكان نبياً[3]، فباطل وجسارة علىٰ الكلام علىٰ المغيبات ومجازفة وهجوم علىٰ عظيم»[4] ورويت هذه العبارة عن ثلاثة من الصحابة. وهذا يبيّن كيف أن فقه السنّةِ واجه جميع محاولات التلميح إلىٰ إمكانية وراثة مكانة النبي الروحية.

واحتمال بعيد أن ينتظر الفقهاءُ حتىٰ القرن الخامس قبل الاعتراض علىٰ هذا الحديث الذي استُدِلَّ به علىٰ وراثة النبوة. وبطريقتهم المعتادة عارضوا هذا الحديثَ بأحد أحاديثهم قاصدين بذلك محاربة المذهب الذي استطاع أن ينشأ منذ البداية.

ونحن نظن أننا قد أصبنا باختيارنا للحديث المضاد التالي: « لو كان نبيٌّ بعدي لكان عمر»[5]

---

(1) البخاري (كتاب الأدب، باب من سمي بأسماء الأنبياء).

(2) ابن حجر: الإصابة 1/ 94.

(3) ولهذه الطائفة يتمي ذلك الحديث الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الجنائز، باب في الصلاة على الطفل) وفيه أن صلاة الجنازة لم تُصل على إبراهيم ولد النّبيّ ﷺ (وهذه الميزة لم يتمتع بها إلّا الأنبياء والشهداء).

(4) النووي:تهذيب الأسماء واللغات 1/ 103، قارن،القسطلاني: إرشاد الساري 10/ 124.

(5) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب عمر) مصابيح السُّنة 2/ 196 طبعة القاهرة 1294 هـ.

وهو حديث يقصد به أن الإيمان بوراثة ذُرّية فاطمة للنبي أمر غير وارد[1].

(5)

يتّضِحُ من جميع هذه النقاط أنّ تكوينَ الحديثِ في زمنِ نموّه الهائلِ تحت الحكم العباسي لعب دوراً في توسّع الأحاديث القولية التي نَصَرَت المبادىء التي استند إليها العباسيون في دعواهم. وما رأيناه حتىٰ الآن يمكن أن يُعَدَّ ضرباً من الجدال السلبي، بمعنىٰ أنه هَزٌّ لأسسِ الخصْمِ. وبناءً علىٰ خبرتنا السابقة لن يكونَ مدعاةً للدهشةِ وجودُ أحاديثَ مُتَحَيِّزَةً في ذلك الزمان لدعم دعوىٰ الأسرة الحاكمة في أكثر من اتجاه مباشر.

وقد قابلنا قبل قليل حديثاً ذا صلة بالأسرة الحاكمة. وهنالك كثير من تلك الأحاديث يتسم بغموض أكثر.

ومن المهم جداً للاعتراف بالأسرة الحاكمة صياغةُ مثل هذه العبارات، لأن الأحزاب المعارضة ولا سيما زمر العلويين المتعدّدة التي كانت تشكل خطراً علىٰ العباسيين منذ زمن طويل قد نشرت أحاديثها الموضوعية بين الناس للتشكيك في خصومهم بطريقة دينية.

وقبل ذلك أحسَّ الأمويون بضرورة تحريض فقهاء بلاطهم علىٰ ابتكار أسلحة دينية لمواجهة ادعاءات العلويين.

ولما كان من الصعب شتمُ عليٍّ وبنيه بأسلوب ديني لمكانتهم المبجّلة في شعور أغلب طبقات الشعب إذ بسببهم خُلِقَ أريجُ الشهادةِ منذ فترة مبكرة جداً، ولذلك التجأوا إلىٰ حيلة لشتم الجدِّ الجاهلي باعتباره أنموذجاً لذريته. فَوُضِعَ علىٰ

---

(1) ولم يبق بعد ذلك تردد في دعوى أنه «إذا كان هنالك نبي بعد محمد فإنه سيكون الغزالي». رسائل السيوطي. مخطوطة جامعة لايدن رقم 474 (8)، ورقة 6 أ.

النبيّ قوله إن: «أبا طالبٍ في الدّرْكِ الأسفل من النار. ولعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه»[1].

ويكفي لأن يُقَابَلَ هذا بأحاديثَ مخترعةٍ كثيرة وضعها الفقهاءُ العلويون لتمجيد أبي طالب[2].

وهذا الخِضَمُّ الهائلُ من المجادلات السياسيةِ المبثوثَةِ في هذه الأحاديث المتعارضة لجدير بالاهتمام. وهذا النزاعُ البغيض الذي توضحه هذه الأحاديث أُخْفِيَ في الظاهر تحت سطحٍ هادئ.

وفي الغالب يمكن أن نلاحظ بوضوح تام كيف يوجَه كلامٌ خاصٌّ نقطةً بعينها يُصَرِّحُ بها الخصومُ.

وهكذا فالنزاع بين أتباع عليٍّ وخصومهم الذين يدافعون عن شرعية انتخاب أبي بكر يتجسّد في مجموعتين من الأحاديث تمنح شرفَ أولوية الصُّحْبَةِ وشرفَ أولوِيّة الصّلاة مع النبي لكليهما معاً أي لأبي بكرٍ ولعليٍّ.

وهاتان المجموعتان من الحديث يمكن أن توجَدا جنباً إلىٰ جنبٍ عند الطبري.

ولا يوجد بينهما حديث يتسم بالتحيز بشكل واضح جداً مثل الحديث الذي يرويه عبّاد بن عبد الله وهو أنه «سمع عليّاً يقول: أنا عبد الله وأخو رسوله قبل الناس، وأنا الصِّدّيق الأكبر لا يقولها بعدي إلَّا كاذب مُفْتَرٍ. صليتُ

---

(1) شبرنجر: محمد 2/ 74

[البخاري (كتاب المناقب، باب قصة أبي طالب)،(كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار)، مسلم (كتاب الإيمان، باب شفاعة النبي لأبي طالب)، أحمد 3/ 9، 50، 55. لمعرفة المزيد من أحاديث أخرى مماثلة راجع مادة (أبو طالب) في مفتاح كنوز السُّنة، لفنسنك Wensinck]

(2) توجد هنالك مجموعة كبيرة منها في الإصابة لابن حجر 4/ 118. قارن: البخاري (كتاب الجنائز باب إذا قال المشرك عند الموت لا إلـٰه إلَّا الله).

مع رسول الله قبل الناس بسبع سنين»[1].

ويجب أن نتذكّرَ هنا أن شَرَفَ لَقَبِ (الصِّديق) منحته أحاديثُ أهل السنة لأبي بكر. والأحاديثُ الموضوعةُ التي خَدَمَتْ مصالحَ الأمويين الخاصّة، دون الاعتماد علىٰ السنّةِ العامة، طُمِسَتْ في الفترة اللاحقة لأسباب شرحناها فيما مضىٰ.

وكان من المناسب إعطاءُ دَعْمٍ فقهيٍّ للحكام العباسيين، وقد أخَذَ هذا أيضاً شكلَ أحاديث تُمَجِّدُ عمَّ النبيِّ (العباس) جدَّ الأسرة، وتدافع عنه ضد أجداد خصومهم الذين يدّعون الخلافة.

وإذا اعتبرنا أن العديد من الخلفاء أظهروا أنفسهم مهتمين بالبحث عن الأحاديث ونشرها (ونحن الآن نعرف تفسير ذلك) فإنه من السهل أن نفهم أن هذه الموضوعات تؤيدها القيادة العليا وتعزّزها.

فهذا الخليفة المهدي ـ ثالث خلفاء بني العباس (ت 158 – 159) ـ يَعُدُّه ابن عديّ في قائمة الوضاعيين[2].

وفي هذه الروايات أُحيط العباس بهالة من القداسة بالرغم من أنّه قاوم دعوةَ النبي زمناً طويلاً[3] ويقال إنّ عمر بن الخطاب عند القحط لم يتوجه في صلاة الاستسقاء إلىٰ النبي فقط ولكنه توجّه أيضاً إلىٰ العباس حيث بدا له أنه خير من يستسقىٰ به،ودعا: (اللّهم إنّا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل

---

(1) الطبري:تاريخ الرسل والملوك 1/ 1160 . قارن بـ:مقالة تيودور نولدكه: Zur tendenziosen.Gestaltung der vorgeschichte des Islas ، المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG ، مجلد 51 سنة 1838 وما بعدها .انظر كذلك رسلة الجاحظ (العثمانية) فهي تحتوي على مادة تتصل بالموضوع. (قارن بها سيأتي) .

(2) السيوطي: تاريخ الخلفاء 279.وفي صفحة 355 من المصدر السابق حديث في إسناده ستة من الخلفاء.
* (راجع تعليقاتنا).

(3) البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله) [حول الأحاديث المتعلقة بالعباس راجع مقالة نولدكه السالفة الذكر].

إليك بعم نبينا فاسقنا) وكان هذا الموقفُ مؤثِّراً[1] وقد استغلّ عُرْفٌ كهذا لمصلحة العباسيين[2].

فدرّية هذا الجد المبارك هم خيرُ الأئمة لجماعة المسلمين. وهذه الخرافة كانت سبباً من أسباب شهرة خلفاء بني العباس حتىٰ إنهم أحبّوا أن يسمعوا ذلك من شعرائهم المتملّقين وقد جاء في قصيدة نُقِشَتْ علىٰ قطعة من النقود في خلافة المتوكل[3]:

هو الملكُ المأمونُ من آلِ هَاشِمٍ   بهم إن أغبّ القطرُ يُسْتَنْزَلُ القَطْرُ

و هذا ابنُ الرومي يقول في قصيدةٍ مَدْحَ أهداها للخليفة المعتضد[4]:

وأبوكم العباسُ ما استسقىٰ به   بعد القنوط قبائلُ إلّا سُقُوا

بَعَجَ الغَمَامَ بدعوةٍ مسموعة   فأجابه شرقُ البوارق مُغْرِقُ

وقد شَكَا العبّاسُ مرّةً إلىٰ النبي فقال: «يا رسولَ الله ما لنا ولقريش إذا تلاقوا بينهم تلاقوا بوجوه مبشرة، وإذا لقونا لقونا بغير ذلك ؟ فغضب الرسول حتىٰ احمرّ وَجْهُهُ،ثم قال: والذي نفسي بيده لا يدخل قلبَ رجلٍ الإيمانُ حتىٰ يحبَّكُم لله ولرسوله) ثم قال: (يا أيها الناس من آذىٰ عمي فقد آذاني، فإنما عمُّ الرجل صنو أبيه»[5].

والقرشيون الذين لم يحبوا العباسَ علىٰ الرغم من جميع الارتباطات القبلية

---

(1) الأغاني 11/ 77 (أخبار أبي وجزة ونسبه) ، النووي : تهذيب الأسماء 1/ 295 ط المنيرية.

(2) انظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 40-41.

(3) المرزباني: الموشّح ص 293 ، دار صادر ، بيروت ، 1965.

(4) الثعالبي: يتيمة الدهر3/ 143 بتحقيق محيي الدين عبد الحميد.

* (الشعر ليس لابن الرومي، وقد وهم جولدتسيهر هنا، وإنما هو للشريف الرضيّ).

(5) الترمذي: السنن (كتاب المناقب ، باب مناقب العباس)، النووي: تهذيب الأسماء 1/ 259 المنيرية وحول عبارة: (صنو أبيه) انظر فلايشر *Kleinere schriften* ، انظر استعمالها أيضاً في الأغاني 15/ 90.

من المحتمل أنهم علويون. ويتضح بسهولة أن الغاية من وراء ذلك هي جعل الاعتراف بادعاءات العباسيين يظهر في شكل ديني يتمثّل في قوله (لله ورسوله).

ومما يتّضِحُ أيضاً التحيّز للأسرة العبّاسية: وُرُودُ ذِكْرِ العَبَّاسِ (العمّ) في هذا الخبر والأقوالِ المرويّةِ الأخرىٰ بشكل مؤكّد ومثير للغاية.

ولم يبق في هذه الموضوعات إلّا أن يُعْلِنَ النبيُّ أن العباس وبنيه هم أصحاب الخلافة[1]. وكان الأتقياءُ في هذه الحقبة مُغْرَمِين بوضْعِ الصُّورةِ البغيضةِ للعهد الأمويِّ البعيد كُلَّ البعْدِ عن الإيمان في شكلِ حَدِيثٍ.

وهكذا فإنّ العوامِلَ التي ساعدت علىٰ عَزْلِ العُنْصُرِ الدينيِّ وإزاحته ستكون دائماً غَايَةَ كُلِّ مسلمٍ مكروهٍ تبغضه الجماعةُ. ولكن الأمرَ المؤكَّدَ هو سَعْيُ العباسيين الحثيث لنشر مثل هذه الأحاديث.

وليس من المستبعد أن يكونَ الأتقياءُ قد صنعوا شيئاً من هذا القبيل بالفعل في العصر الأمويِّ نفسه، إلّا أنها قد تكون جرأةً منا التصريحُ بزمن نشأة الأحاديث. وتنتمي إلىٰ هذه الطائفة من الأحاديث تلك المجموعة من الأحاديث التي ذم فيها النبي قبيلة ثقيف التي أنجبت الحجاج الغاشم[2]. ومن هذا القبيل أيضاً قولُ النبيِّ لِرَجُلٍ سَمّىٰ وَلَدَه الوليدَ: «قد جعلتم تسمون

---

(1) العيون والحدائق ص 198، قارن بـ: النجوم الزاهرة لأبي المحاسن 1/ 354 .

* (جاء في العيون والحدائق: وقيل إن سبب إسراعهم وتعجيلهم في إظهار الدعوة وأمر الدعاة بذلك، قول رسول الله لعمه رضي الله عنه: إن الخلافة تؤول إلى ولدك .فكانوا يتوقعون ذلك ويتحدثون بينهم).

(2) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 97.

* (يشير في الجزء الأول من كتابه إلى الحديث الذي أخرجه الترمذي عن عمران بن حصين قال: مات النبي وهو يكره ثلاثة أحياء: ثقيف، وبني حنيفة، وبني أمية. وإلى الحديث الذي أخرجه مسلم عن أسماء بنت أبي بكر والترمذي عن ابن عمر قال : «في ثقيف كذاب ومبير» .فأما الحديث الأول فقد قال فيه الترمذي:غريب. وقال الأستاذ ناصر الدين الألباني في تخريجه لمشكاة المصابيح 3/ 1689 رقم (5982): وعلته عنعنة الحسن البصري، فقد كان مدلساً على جلالة قدره .وأما الثاني فإنه صحيح. قال عبد الله بن عصمة: الكذاب هو المختار بن أبي عبيد، والمبير هو الحجاج بن يوسف).

أولادكم بأسماء فراعنتنا إنه سيكون رجلٌ يقال له الوليد هو أضرُّ علىٰ أمتي من فرعونَ علىٰ قومه»[1].

وقال يعقوب بن سفيان الأخباري (ت 288): «وكانوا يظنون أنه الوليد بن عبد الملك حتىٰ ظهر الوليد بن يزيد».

(6)

تعتقد الأحزابُ المناوئةُ ضرورةَ دَعْمِ ادعاءاتها بأقوال النبيّ أكثر مما صنع الحزبُ الحاكم، ولذلك شاع استعمال الأحاديث المتميزة بينهم بشكلٍ عابثٍ أكثر مما هو عند الحزب الرسميّ.

ولم تصبح الشيعةُ نظاماً مستقلاً داخل العالم الإسلامي إلَّا في الفترات المتأخرة بسبب الظروف السياسية التي ليس من شأن هذا الكتاب مناقشتها، وقد شكّلت طوال القرون[2] الأولىٰ تياراً معاكساً داخل الجماعة الإسلامية انقسم إلىٰ اتجاهاتٍ عديدةٍ ضدّ سلطان الخلافة. وقد أسفر هذا الفقدان للتنظيم الدقيق عن نقصٍ كاملٍ في الموقف العقديّ، أي أنَّ تعاليمَ الشِّيعَةِ قد تطوّرت بمنهجٍ صارمٍ مُتَحَرِّرٍ من تعاليم المذهب السنيّ في الإسلام، وبمعزل عن ذلك النظام الذي لا يستطيع أن ينمو إلَّا داخل إطارٍ ديني ثابت.

وقد تشَرّبَ الأتقياءُ المعروفون بنواياهم الحسنة والموالون للسلطة والدين الأصولَ العلوِيّةَ لمتقدمي الشيعة، غير أن المبالغةَ في هذه الأصول والمغالاةَ فيها هي وحدها التي ترمي صاحبها بتهمة الزندقة.

---

(1) العيون والحدائق ص 121 .

* (وحديث ذم الوليد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات 2/ 64 وقال فيه ابن حبان: هذا خبر باطل).

(2) عن المعنى الباطني للشيعة في تلك الأيام، انظر المناقشة التي عرضها سنوك هرخرونة في كتابه مكة 1/ 7.

وهنالك مستوياتٌ خفيفةٌ من التشيّع، كأن تُوصَفَ تلك الأصولُ بأنها تشيّعٌ حَسَنٌ[1] وتشيّعٌ قبيحٌ[2]، وأنَّ التّشَيُّعَ الحسَنَ نَظْرَةٌ جَدِيرَةٌ بالاحترام.

ولم تكن هنالك فكرةُ للانقسام[3] في العهود الأولىٰ ولكنها حدثت إلىٰ حدٍّ ما بسببِ الدِّعايةِ الدّاخليةِ المؤيّدَةِ لمزاعم العلويين التي أدّت من حينٍ إلىٰ آخرَ إلىٰ قيام ثورات سياسية وتنصيب الأسر العلوية في الحكم.

ومع ذلك كانت التأثيراتُ محلية وإقليميّة فقط، ولم تُفْضِ إلىٰ نشْأةِ جماعة الشيعة الموجودة إلىٰ جانب جماعة السنّة باعتبارها جماعة مختلفة.

وكانت الشيعةُ في تلك الأيام فرعاً من فروع الإسلام مثلها مثل المذاهب الإسلامية والمذاهب الأخرىٰ. فالشيعة إذن مذهبٌ وليست فِرْقَةً[4].

والذين يعتبرون خارج السنة هم فقط الشيعة وأولئك الذين لم يرضوا بالمطامح الهادئة فثاروا علىٰ السلطات الحاكمة.

وقد أراد زعماءُ هذه الدّعْوةِ الحرّة ومؤيدوها جَعْلَ كَلِمَةِ الله وكلمةِ رسوله حَرْباً من أجلهم بسبب طبيعة الحياة الروحية في الإسلام وظهور الآراء السياسية والكلامية في معترك الحياة.

والقرآن هو أحدُ الأسلحة المفضلة في تلك الدوائر.

ومن المعلوم أن هذه الدوائر تتهم أتباعَ مذهب السنة المحافظ بتحريف

---

(1) قارن بمقدمة هوتسما لتاريخ اليعقوبي ص 9.

(2) الأغاني 8/ 32 (أخبار كثير ونسبه).

* (جاء في الأغاني: كان كثير يتشيع تشيّعاً قبيحاً يزعم أن محمد بن الحنيفة لم يمت).

(3) انظر تاريخ أدب الشيعة *Der Shia. literaturgesch* ص 7 .

(4) التحول إلى نوع من الطائفية أو الفرقة يمكن أن يرى في أوساط مثل تلك التي وصفها ابن حوقل. طبعة ذي خوية ص 65.

* (جاء في كتاب صورة الأرض لابن حوقل في الصفحة المذكورة: وأهل السوس فرقتان مختلفتان مالكيون أهل سنة وموسويون شيعة...).

القرآن وتطويعه لآرائهم الخاصة بواسطة الحذف، وهم يشتبهون في أنّ عثمانَ الذي كان سبباً في تنقيح النص الحالي للقرآن قد طَمَسَ خمسمائة آيةٍ، ومنها آيةُ:(ألا إنّ عليّاً هو الهادي)[1] وفي سورة (الفرقان 28): ﴿ لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا ﴾ قيل إنَّ في النصِّ الاصليِّ للآية ذِكْراً للاسم الحقيقي (لفلان) هذا، وقد حُذِفَ واستعيض عنه بكلمة فلان من غير تعيين[2].

والجميع يعرفون سورة (النور) عند الشيعة التي عرفها الأوروبيون بواسطة ميرزا كاظم بك وقد سَخِرَ فِقْهُ أهْلِ السّنةِ منذ القديم من محاولات الحزب العلوي (الرافضة) التصريحِ بأن القرآنَ الحالي محرَّفٌ وَوَضْعِهِ بما يتلاءم مع أغراضِهم بجميع ضروبِ التأويلاتِ بحجة إعادة صيانته وصياغته RESTITUTIO IN INTEGRUM[3].

ولقد اتهموا خصومَهم بتحريف نصِّ الكتابِ المقدس بأسلوبٍ متحيِّزٍ كاليهود والنصارىٰ[4] ونسبوا إلىٰ النبي (في جوامع الحديث المتأخرة) الحديث القائل: «ستة لعنتهم.لعنهم اللهُ وكلُّ نبيٍّ مجابٍ: الزائد في كتاب الله......الخ» وهذا الحديثُ ينتمي إلىٰ هذه النزعة.

والنزاع بين أتباع السنة وأنصار عليّ لا يزال مستمراً حتىٰ العصر الحديث. وها أنذا أسوق للاستشهاد شيئاً من كلام ريكو(Rycaut) لمعرفة تصوّرِ الرأيِ العام في زمانه لهذا النزاع، يقول

---

(1) تاريخ أدب الشيعة ص 14 [حول اتهام الشيعة بتحريف القرآن والدّس فيه، انظر كتاب جولدتسهير مذاهب التفسير الإسلامي ص 270 طبعة لا يدن سنة 1920]. * (انظر ترجمة عبد الحليم النجار ص 291)

(2) الرازي: مفاتيح الغيب 4/ 470. [قارن بـ جولد تسهير: مذاهب التفسير ص 323 من ترجمة النجار]. * (في تفسير الرازي ردّ على هذه الأوهام).

(3) النصوص برمتها موجودة في كتاب (تاريخ القرآن) لنولدكه ص 216-220 [وفي الطبعة الثانية 2/ 93-112].

(4) ابن عبد ربه: العقد الفريد 1/ 219 (كتاب الياقوتة في العلم والأدب). التوافق بين الروافض واليهود.

ريكو: «يتهم التركُ الفرسَ بتحريف القرآن وأنهم بدّلوا الكلماتِ بوضع الفواصل ورؤوس الوقف في غير أماكنها وأن هنالك مواضع كثيرة تفسح المجال لكل رأي غامض ومريب. لذلك نُقِلَتْ المصاحفُ التي أُحْضِرَتْ بُعَيْدَ فَتْحِ بابلَ إلىٰ القسطنطينية وجُمِعَتْ في السّرايا العظيمةِ في مكان منزوٍ وحُرِّمَ النَّظَرُ فيها ولُعِنَ كُلُّ مَنْ فَعَلَ ذلك.

ويقول المفتي أسعد أفندي في كتاب له ضد الشيعة: «أنتم تنكرون صِحَّةَ آية (الغطاء) في القرآن (سورة 88)، وترفضون ثمانية عشر آية نزلت في السيدة عائشة الرضية [1]» وبدأت التحويراتُ المنحَرِفةُ في القرآنِ تأخذ في الظهور في الوقت الذي أخذت فيه الشيعة تبتعد عن الجمهور المسلمين المؤمنين بالسنة. وكان السّعْيُ لإثبات أن أهلَ السنّة حرّفوا تأويلَ القرآنِ قديماً جداً ومنتشراً بشكل عريض[2].

والتأويلُ الصحيحُ لعددٍ من النصوص المهمّة التي حرّفها أهلُ السنّةِ يعطي البرهانَ الأكيدَ علىٰ تبرير هذه المطامح العلوية.

وفي القرآن - علىٰ رأي الشيعة - نبأُ ما بعدهم وحُكْمُ ما بينهم[3].

---

(1) Neueroffnete Ottomanische pforte، 84/1، 82 أ [الاقتباس هنا من النص الأصلي لريكو: (الحالة الراهنة للامبراطورية العثمانية) ص 119-121 وقد صدر في لندن سنة 1668 The present state the ottoman Empire].

(2) من الواضح جداً للمسلمين أن المصالح السياسية لحزبٍ ما تتبع بمساعدة تأويل كلام في السياسة الفارسية لكسرى أنوشروان، وهو أنّ شكل السياسة الفارسية تأثّر بتأويل الكتب المقدّسة. انظر العباسي: آثار الأوَل في تاريخ الدول ص 53.

(3) المسعودي: مروج الذهب 2/ 75.

* (وفيه أن الحارث الأعور دخل على عليّ بن أبي طالب فقال: «يا أمير المؤمنين ألا ترى إلى الناس قد أقبلوا على هذه الأحاديث وتركوا كتاب الله ؟. قال: وقد فعلوها ؟. قال: نعم. قال: أما إني سمعت رسول الله يقول: ستكون فتنة. قلت: فما المخرج يا رسول الله؟ قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل... إلخ».

أخرجه الدرامي في سننه (كتاب فضائل القرآن)، وأحمد في مسنده 1/ 91. والترمذي في جامع وقال فيه: هذا حديث إسناده مجهول، وفي الحارث مقال.

وجاء في قول يُنْسَبُ إلىٰ النبيّ يرويه جابرُ الجعفي (ت 128) أحدُ الفقهاء المتعصبين للنظريات العلوية[1] ومن المدافعين عنها:

«أنا أقاتلُ علىٰ تنزيلِ القرآن وعليٌ يقاتل علىٰ تأويله»[2].وجابر هذا، وهو من أشهر رواة الحديث في الكوفة والذي يُعَدُّ من أكذب المحدثين عند أبي حنيفة[3]، بَذَلَ جهداً مضنياً في تأويل آيات من القرآن ليجعل لعليٍّ ذكراً فيه[4] حتىٰ إن دابة الأرض وهي من علامات قيام الساعة عند المسلمين ليست إلَّا رجعة علي في آخر الدنيا حسب رأيه[5].

---

(1) ينسب له الشيعة كتاب التفسير الذي أضافوا إليه مواد كثيرة في الأزمنة المتأخرة.انظر، الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 73،قارن ص 244.

(2) ابن حجر: الإصابة 1/ 25 (ترجمة الأخضر الأنصاري) المسعودي:مروج الذهب 1/ 581 (ذكر جوامع مما كان بين أهل العراق وأهل الشام بصفين)، المصدر السابق 1/ 622 (ذكر خلافة الحسن) [جولدتسهير:مذاهب التفسير ص 278]. ويحارب الشيعة من أجل حرية تأويل = القرآن (تفسير القرآن بالرأي) ضد مذهب أهل السُّنة في التفسير، وهو مذهب لا يسمح إلَّا بالتفسير التقليدي المبني على العلم.(الترمذي 2: 156 حول هذه المسألة انظر ما اقتبسه صاحب الكشكول ص 360 من شرح نهج البلاغة.

* (ذكر ابن حجر في ترجمة الأخضر: «عن جابر الجعفي عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن الأخضر بن أبي الأخضر عن النبي ﷺ قال: «أنا أقاتل على تنزيل القرآن وعلي يقاتل على تأويله»، وقال ابن السكن: هو غير مشهور في الصحابة. وفي إسناد حديثه نظر؛ وأشار الدار قطني إلى أن جابراً تفرد به، وجابر رافضي.

وفي الموضع الأول من مروج الذهب يقول عمار بن ياسر: لنقاتلهم على تأويله كما قاتلناهم على تنزيله.وفي الموضع الثاني منه أن الحسن خطب فقال: نحن حزب الله المفلحون وعترة رسوله الأقربون.....لا يخطئنا تأويله، بل نتيقن حقائقه).

(3) السيوطي:طبقات الحفاظ ص 39.تحقيق على محمد عمر (ترجمة عطاء بن رباح).

* [وفيه:قال أبو حنيفة: «ما رأيت أفضل من عطاء بن رباح، ولا أكذب من جابر الخ».

(4) مسلم (مقدمة الصحيح، الكشف عن معايب رواة الحديث).بخصوص تفسير الآية 80 من سورة يوسف التي سنعرض لها فيما بعد في دراستنا عن تعظيم الأولياء، والمعنى غامض جداً باعتراف الجميع.

* (يعني قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ﴾ والرافضة يؤولونها تأويلاً عجيباً فيقولون:إن عليّاً في السحاب فلا نخرج مع من خرج من ولده حتى ينادي مناد من السماء ـ يريدون عليّاً ـ أن اخرجوا مع فلان).

(5) الدميري:حياة الحيوان 1/ 280 الطبعة الميمنية 1911 مصر.(مادة دابة).

ويرىٰ العلويون ـ وشأنهم في ذلك شأن العباسيين ـ [1] أنّ ﴿ ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ الواردة في سورة شورىٰ (آية 23) هي إشارةٌ إلىٰ آلِ البيت، وبرهانُ مكانتهم المقدسة في الوحي[2].

هذا الضرب من المعرفة يشغل مكاناً كبيراً في أدب الشيعة، ويمكن ملاحظته بيسر في فهرست مؤلفات الشيعة الذي جمعه الطوسي في القرن الخامس.

والتفسير الكبير للفخر الرازي يحيل دائماً إلىٰ تلك النصوص التي يذكرها الشيعة، كما يلقي نظرة يسيرة علىٰ اتجاه التأويلات الشيعية المنحازة[3].

ومن البدهيّ أن يضُمّ أنصارُ الدعوة العلوية كلَّ تلك النصوص التي تأوّلها أهلُ السنة في أبي بكر لتكون في حقِّ عليّ [4]، ولعل هذا كان رداً علىٰ صنيع خصومهم.

وانصرف الحزبُ السنيُّ أيضاً إلىٰ البحث عن آيات قرآنية لإثبات أسبقية فضل أبي بكر[5] دون إعطاء أيِّ قيمة عقدية لهذا البحث والتأويل. واستمر الفقهاءُ المسلمون في إظهار التحيز في مناقشة هذه المسائل برزانة شديدة

---

(1) العيون والحدائق ص 200 طبعة دي خويه [وقد نقشت الآية 23 من سورة الشورى على عملة نقدية لأنصار العباسيين.انظر G.G.Miles في كتابه (تاريخ العملات النقدية لبلاد الري) ص 15 و (الكشف عن العملات النقدية في برسيبوليس ص 67 وكتاب S.M.stern (تاريخ العملات النقدية) 1961،ص 261].
* (persepolis هي عاصمة بلاد فارس القديمة).

(2) لم يَفُتْ مجادلو السُّنة أن يبينوا فسادَ هذا التأويل الذي نشره حسين الأشقر أحدُ العلويين الفارسيين، من ناحية تاريخية، لأن ذِكْرَ ذريّةِ فاطمةَ (آل البيت) في الوحْيِ المكيِّ يتضمن مفارقةً تاريخيةً حيث لم تتزوج فاطمة من عليّ إلَّا في العام الثاني للهجرة.القسطلاني:إرشاد الساري 7/ 370.

(3) انظر مثلاً، مفاتيح الغيب 2/ 700، 8/ 392.

(4) لا سيما الآية 17 من سورة الليل. الرازي:مفاتيح الغيب 8/ 529.

(5) ومن ذلك قول الكلبي في الآية 10 من سورة الحديد.مفاتيح الغيب 8/ 124.

* (يريد قوله تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَـٰتَلَ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَـٰتَلُوا۟ ﴾ .قال الكلبي: نزلت هذه الآية في فضل أبي بكر الصديق لأنه كان أولَ من أنفق المال على رسول الله في سبيل الله).

وتعصُّبٍ كبير. وقد حضر نادرشَاه أثناء حملته علىٰ داغستان جدالاً في قزوين بين السنة والشيعة حول الآية 29 من سورة الفتح حيث يقول بعضهم إنها نزلت في حق عليٍّ ويقول البعض الآخر بل هي في حقِّ الخلفاء الأربعة.

ولكن بما أنّ في هذه الآية إشارةً إلىٰ التوراة والإنجيل أمر الأميرُ ميرزا محمد الأصفهاني (مؤلف تاريخ جهان قوشاي) أن يسأل اليهود والنصارىٰ عن معلومات تتعلق بالتأويل الصحيح لهذه الآية. وبمساعدتهم صدر الحكم إلىٰ جانب أهل السنة[1]. وللفرقِ العَلَوِيَّةِ الأخرىٰ مثل الدّروز تأويلاتها الخاصّةُ[2]، فهؤلاء مثلاً لا يرجعون إلىٰ القرآن فقط ولكن إلىٰ الإنجيل أيضاً في سورة النور الآية 39، حيث وجدوا عدداً من النبوّات تعود إلىٰ رجل الله الحكيم[3]. والتأويل الأكثرُ شيوعاً بين العلويين علىٰ اختلافهم قولهم إن المراد بالشجرة الملعونة في القرآن (الإسراء 60) البيت الأموي، ولا يزال هذا سائداً بين العامة. وظلت تسمية الأمويين بالشجرة الملعونة تسمية عادية في كتابات الشيعة[4] حتىٰ الأوقات الراهنة. وهي تسمية آثر العباسيون أيضاً أن يطلقوها علىٰ الأسرة الاموية التي قوضوا حكمها[5]، بينما جعلوا الشجرة المباركة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء (إبراهيم 24) إشارة إلىٰ أسرتهم[6].وأما العلوي

(1) عبد الكريم: الرحلة من الهند إلى مكة، الترجمة الإنكليزية ص 88-91 ج.

(2) I.P.394 petermann.Reisen im Orient

(3) انظر مقالتي في IU.L.XI(1857).Geigers jud.Zeitschr.F.W،P.78.

(4) أذكر نصاً في رسائل الخوارزمي.

(5) أبو المحاسن:النجوم الزاهرة 1/ 395.وقد نعت هارون الرشيد بهذا اللقب بني أمية كما في الطبري 3/ 706.وقارن بقولهم: (أهل بيت النعمة) المصدر السابق 3/ 170.وقد جاء في كتاب المعتضد في لعن بني أمية: (لا اختلاف بين أحد أنه أراد بها بني أمية) يعني (الشجرة الملعونة القرآن)،انظر الطبري 3/ 2168-2170، وتاريخ أبي الفداء 2/ 278.

(6) اليعقوبي:التاريخ 2/ 408.

* (جاء في تاريخ اليعقوبي أن عبد الصمد بن علي خطب الناس في بيعة محمد الأمين بن هارون الرشيد، فقال:أيها الناس لا يغرنكم صغر السن، فإنها الشجرة المباركة،أصلها ثابت وفروعها في السماء).

فهو ابن شجرة طوبىٰ[1].

كما رغبوا أيضاً أن يعثروا علىٰ نبوءة قرآنية بدولتهم فأذنوا لذيولهم أن يُنَقِّبُوا عن ذلك[2].

واستحسانُ هذا التّأويلِ من قِبَلِ العباسيين وفقهاءِ بِلاطِهِم جعله مقبولاً عند أغلب مُفَسِّري القرآنِ من أهْلِ السُّنّةِ المحافظين ولو كانوا أعداءَ للشيعة[3].

(7)

تكشفُ النزعةُ المتحيِّزَةُ للادِّعاءاتِ العَلويّةِ عن نفسها بحريةٍ أكثر في الأحاديث المختلفة التي وضعتها الأحزاب، وبتقيُّدٍ أقلّ في تأويل أي نصٍّ مقدّسٍ.

وسوف لن نبحثَ العددَ الضّخمَ من الأحاديث التي تسعىٰ إلىٰ تمجيد عليٍّ وأفرادٍ آخرين من عائلته فكثير منها وَجَدَ طريقَه إلىٰ كتبِ السُّنةِ المعتبرةِ،لأنَّ الغَرَضَ من هذا الفصل هو تلك الأحاديثُ ذاتُ الأهميةِ الخاصةِ والتي هي عبارة عن مبادىء فقهيةٍ وسياسيةٍ عامّةٍ تكوّنت لكي تمثلَ الشّيعة العَلويّةَ.

---

(1) المسعودي: مروج الذهب 1/ 620.بتحقيق محيي الدين عبد الحميد.

* (جاء في الموضع المذكور من مروج الذهب (ذكر خلافة الحسن): ولما دفن الحسن رضي الله عنه وقف محمد بن الحنيفة أخوه على قبره فقال: أبا محمد، لئن طابت حياتك لقد فجع مماتك، وكيف لا تكون كذلك وأنت خامس أهل الكساء، وابن محمد المصطفى، وابن علي المرتضى، وابن فاطمة الزهراء وابن شجرة طوبى ؟).

(2) وقد بلغ الأمر بأحد المادحين في بلاط الخليفة المهدي أن فسر الآية 69 من سورة النحل بأن بني هاشم هم النحل، وأن الشراب الذي يخرج من بطونها تأويله العلم الذي ينشرونه بين الناس. انظر الأغاني 3/ 30. قارن بـ: الدميري:حياة الحيوان 2/ 407 حيث ذكرت القصة في زمن أبي جعفر المنصور.

* (في الأغاني: كان بشار جالساً في دار المهدي والناس ينتظرون الإذن، فقال بعض موالى المهدي لمن حضر: ما عندكم في قول الله عز وجل: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ﴾ ؟ فقال له بشار: النحل التي يعرفها الناس.قال: هيهات يا أبا معاذ. النحل بنو هاشم، وقوله: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ يعني: العلم).

(3) قارن بـ:تاريخ مكة لقطب الدين النهروالي ص 87.

وكانت الدعوة العلوِيّةُ ستقع في مأزقٍ حَرِجٍ لو اعتمدت كُلّياً علىٰ مبدأ الوراثة. وقد أحسَّ أتباعُها بعد ظهورِ العباسيين أنهم يواجهون اعتراضاتٍ قويةً من جهة أحكامِ الميراثِ في هذا المجال.

وأكبرُ حُجّةٍ لديهم (وقد استعملوها بشكلٍ مستقلٍّ عن المطالبة بالحكم) هي اقتناعُهم بأن النبيَّ قد عيَّنَ وَحَدَّدَ بدقة علياً ليكون خليفته بعد موته. لذلك فإنّ خلافة أبي بكر باطلةٌ لأنها مُغْتَصَبَةٌ، ولأن خلافةَ عليٍّ بعد النبيٍّ قد ثبتت[1] بالنص والتعيين[2]، أو بمعنىٰ آخرَ بواسطة الوصِيّة[3].

لذلك اهتم الشيعةُ العلويّة بوضع أحاديثَ لإثبات خلافة عليٍّ بأمر مباشرٍ من النَّبي.

وأشهرُ حديثٍ معروف (لم يطعن أهلُ السنة في صحته بالرغم من أنهم جرّدوه من معناه بتأويل مختلف) هو حديثُ (غدير خم) الذي جاء من أجل هذا الغرض، وهو أحدُ أكثرِ أُسُسِ الشيعة صلابة.

في وادي خم بين مكة والمدينة علىٰ بعد ثلاثة أميال يوجد غدير محاط بشجرٍ وأجَمٍ لا يغادر ماءَ المطر، وتحت إحدىٰ شجراته وقع المشهد عند أتباع عليّ كما جاء في حديث البراء بن عازب الذي يقول:

«كنا مع الرّسولِ فنزلنا بغدير خُمّ، فَنُودِيَ فينا الصَّلاةُ جَامعةٌ، وكُسِحَ لرسول الله تحت شجرتين، فصلّىٰ الظهرَ، وأخذ بيد عليّ، فقال: ألستم تعلمون أنّي أَوْلَىٰ بالمؤمنين من أنفسهم ؟ قالوا: بلىٰ.ثم أعاد ذلك، فقالوا: بلىٰ.ثم أخذ بيد عليّ، وقال: من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه. اللهم والِ مَنْ والاه، وعادِ من

---

(1) وعلى خلاف من ذلك يرى أهل السُّنة تقديم إجماع الأمة على النص والتعيين في مسألة الإمامة. الشهرستاني: الملل والنحل ص 85 (انظر الكلام عن الكرامية).

(2) ابن خلدون:المقدمة ص 164.

(3) ابن الفقيه الهمداني:مختصر تاريخ البلدان ص 36.

عاداه»[1]، فلقيه عمر بعد ذلك، فقال له: «هنيئاً يا ابن أبي طالب أصبحتَ وأمسيتَ مَوْلَىٰ كُلِّ مؤمنٍ ومؤمنةٍ».

والواضح أن الشيعةَ قد أضْفَوا علىٰ هذا الحديث أهميةً بالغةً وَعَدُّوهُ أقوىٰ دَعْمٍ لمذهبهم، فكانت تقام تحت رعاية البويهيين احتفالات سنوية ليوم الغدير[2].

وبالرغم من أن أهلَ السُّنةَ لم ينكروا الحديثَ إلَّا أنهم لم يَرَوْا فيه دليلاً علىٰ خلافة عليٍّ بعد وفاة النَّبيّ.

وهنالك حديثٌ علويٌّ آخرُ أقلُّ قبولاً عند أهل السنة، وهو حكاية يرويها الشيعةُ من حياة النبيِّ، ويُعْرَفُ عادةً بحديث الطير. والقصدُ من تمجيد الأسرة العلوِيّة لا يرتبط في الظاهر بتفصيل ذي أهمية.

ومن الرواياتِ المختلفة لهذا الحديث نسوق تلك الرواية التي تبين الموقف المتحيز بوضوح أكثر:

«أُهْدِيَ للنبي ذات مرة طيرٌ ـ وقد وَرَدَ في روايات مختلفة ذِكْرٌ لنوعه ـ فأكل منه النبيُّ فاستطعمه فقال:اللَّهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكلَ معي من هذا الطائرَ، فجاء عليٌّ فلم يأذَن له أنسٌ بالدخول ـ وقد تكرّرَ ذلك منه مِرَاراً كما في بعض الروايات ـ حتىٰ زعم عليٌّ أنه يريد أن يكلّمَ النَّبي في أمْرٍ عَاجِلٍ فدخل فسأله النبيُّ عما أبطأه فأخبره بما فعل أنس. فسأل النبيُّ أنساً:ما حمله علىٰ

---

(1) انظر أيضاً حديث خم العَلَوِيّ في تهذيب الأسماء للنووي 1/ 347 وقد ساق النووي أحاديث أخرى في نفس المعنى عن الترمذي والنسائي. والنسائي كما هو معروف ذو ميول علوية، وبالمثل ضمّن الترمذي جامعه أحاديث متحيزة لمصلحة عليّ مثل حديث الطير.

(2) انظر المعلومات المفصلة في تاريخ أدب الشيعة Literaturgesch.Der shia ص 61.وقارن بـ:الكامل لابن الأثير 7/ 200 (حوادث سنة 389).وفيه أن أهل السُّنة احتفلوا بيوم دخول النبي وأبي بكر إلى الغار في مواجهة احتفالات الشيعة بيوم الغدير.باعتبار أن أبا بكر هو المقصود بالآية 40 من سورة التوبة.[وحول حديث غدير خم،انظر أيضاً،جولدتسهير:العقيدة والشريعة ص 239، ومادة (غدير خم) في دائرة المعارف الإسلامية].

ذلك ؟ فقال أنس: رجوتُ أن يكونَ أوَّلُ الداخلين من الأنصار. فقال النَّبي: يا أنس.أو في الأنصار خيرٌ من عليٍّ؟»[1].

كما يروي الشيعةُ عدداً آخرَ من الأحاديث لإثبات أن النَّبي أوصىٰ لعليٍّ بخلافته.

ولإبطال أثر هذه الأحاديث، قطع فقهاءُ أهلِ السّنة العقدة المستحكمة (عقدة غورديوس Gordian Knot) بنشر أحاديثَ تبيّن أنّ النَّبي لم يوص قبل موته[2].

ولو لم تُعْرَفْ هذه النزعة السياسية لكان من الصّعب معرفةُ سببِ وجود تلك الأحاديث المتباينة المخصَّصَة لذكر الحالة التي انفرد فيها النبي عن غيره وهي أنه مات دون أن يترك وراءه وصية[3]، وأكثر من ذلك أنه لم يعيّن خليفةً بعده[4]، ولم يأتِ في هذه الأحاديث تسمية عليٍّ أو غيره وريثاً للنَّبي.

والحقيقة هي أن النبيَّ لم يترك وصيةً لا عن مستقبل الأمة الإسلامية ولا عن تركته الخاصة، وهذا يدل علىٰ فساد مزاعم الخصوم.

ونجد مع ذلك في إحدىٰ روايات الحديث هذه النِّيّة أو القصد واضحاً بشكل أخرق، وقد قيل في حضرة عائشةَ إنّ النَّبيَّ أوصىٰ لعليّ، فقالت: متىٰ كان ذلك ؟ لقد كان رأسُه علىٰ صدري، فطلب قدحاً من الماء، فاشتد عليه الوجع. مات قبل أن يقول شيئاً.

والمجموعة الكبيرة من الأحاديث، التي يقال فيها إن عليّاً نفسَه أنكر الفكرةَ التي تقول إن النَّبي قد ذكر كلَّ أمر ذي بال (عدا القرآن) لرجل

---

(1) الدميري: حياة الحيوان 2/ 400، وقد أخرجه الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب على) وذكر أنه (غريب) [راجع أيضاً الجاحظ: الرسالة العثمانية ص 149-150].

(2) أخرج البغوي في مصابيح السُّنة طائفة من تلك الأحاديث. المصابيح 2/ 192، راجع أيضاً الطبري 1/ 1810.

(3) مسلم (كتاب الجهاد، باب قوله: لانورث ما تركنا صدقة).

(4) مسلم (كتاب الجهاد، باب الاستخلاف وتركه).

ما وَخَصَّهُ بذلك ولم يُطْلِعْ علىٰ ذلك أحداً من الناس، يجب أن ينظر إليها من الزاوية نفسها.

وهذا المذهب الذي تكرّر مراراً في عديد من الرّواياتِ وفي عديد من المناسبات[1] المختلفة هو ضَرْبٌ من الحِجَاجِ ضدّ مذهب أتباع علي الذي ادعىٰ أن علياً هو ذلك الرجل الذي أطْلَعَهُ الرسولُ علىٰ ما حَجَبَهُ عن غيره من الناس باعتباره وصيَّ النَّبي والمنَفّذَ لرغباته.

وقوي العزم علىٰ تفنيد هذا الرأي برفض علي نفسه له،ولذلك هو موضع نزاع سياسي يتعلق بأهلية الحكم منذ القرون الأولىٰ للإسلام،وهو مرآة لمطامح الأحزاب المختلفة،وكل منها يدعي أن النبي حجته ودليله[2].

(8)

وبصرف النّظر عن الأحاديث المتحيّزة التي قُصِدَ منها أن تكون سنداً لتعاليم حزبٍ دينيٍّ أو سياسي، لا يفوتنا أن نذكر أن الحديث قد استُغِلَّ بطريقة أخرىٰ لمصلحة الأغراض الحزبية، وذلك من خلال دسِّ الكلمات المتحيزة داخل الأحاديث التي لا تتفق في صورتها الأصلية مع مآرب حزبهم السياسية. فكان الهدف إضافة بضع كلمات حاسمة لخلق حديثٍ معتدل ومختلف بشكل كليٍّ يخدم أهداف الحزب. فيمر الجزء الجديد المختلَق تحت راية الجزء المقبول من الحديث دون أيّ مشكلةٍ.

(1) البخاري (كتاب العلم، باب كتابة العلم)، (كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير) (كتاب الديات باب العاقلة)، وأخرجه أيضاً مسلم (كتاب الحج،باب فضل المدينة).

(2) ويطلق الشيعة هذا اللقب أيضاً على أتباع عليّ المخلصين، انظر الأغاني 8/ 30.

* (يعني قول السيد الحميري في محمد بن الحنفية:

ألا قل للوصي فدتك نفسي أطلت بذلك الجبل المقاما)

وقد استعمل العلويون هذا النوع من الإدراج بشكل متكرر أكثر من خصومهم، وهذا علىٰ الأقل مَبْعَثُ تهمة متكرّرة تصدر غالباً ضد الروافض الذين حرَّفوا النصوص المقدسة.

وثمة مثالان يوضحان طبيعة هذا الدس (الإدراج)،أحدهما يمثل الدسَّ عند العلويين والأخر عند أهل السنة:

من المعلوم تاريخياً أن الأمويين يعتبرون أنفسهم ورثةَ الخليفة عثمان. وأن ما وقع من تنكيلٍ بخصومهم والحقد علىٰ عليٍّ والعلويين تمّ باسم الأخذ بدم عثمان القتيل[1]، فكان عثمانُ رمزاً وشعاراً لطموحات الأمويين[2] في مواجهة عليٍّ الذي ساعدهم بدوره في مسعاهم.

فكلمة عثمانيّ (وتجمع علىٰ عثمانية) هي الاسم للأتْبَاعِ المتعصّبين للأسرة الأمويّة الحاكمة[3]. وقد تعرض هذا الاسم لكثير من التحويرات، ثم انتهىٰ بالمعنىٰ السلالي[4]، وليكون نعتاً يُطْلَقُ علىٰ الجماعة التي لم تخرج إلىٰ القتال مع

---

(1) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال ص 144، 163، 170 بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(2) كريمر: Herrschenden Ideen ص 355.

(3) ومما يشق تفسيره أن صُحَار بن العباس (وعند ابن دريد في (الاشتقاق) ص 333 طبعة هارون «صُحار بن العياش») وُصِفَ بأنه خارجي وعثماني في الوقت نفسه. الفهرست 102 تحقيق رضا تجدد. وروى في موضع آخر أنه كان تابعاً للأمويين مخالفاً لقومه وكانوا من شيعة علي. انظر ابن دريد: المصدر السابق.وابن قتيبه: المعارف ص 339، دار المعارف، الطبعة الرابعة،تحقيق ثروت عكاشة [قارن مع لا مانس Etudes ص 121 =MFOB 2/ 13].

* (ليس الأمر مما يصعب فهمه.فكون صُحار عثمانياً فهو أمويّ،وهو بذلك خارجي بمعنى أنه خرج على علي، وإن كان أهله من شيعته، وليس بمعنى أنه خرج على علي لينتمي إلى فرقة الخوارج المعروفة. MFOB اختصار لمجلة Mélanges de Faculté Orientale de l'Université St. Joseph de Beyrouth).

(4) كانت اللفظة تطلق في الأصل من ناحية سلالة محضة على من ينحدر من نسل عثمان، انظر الأغاني 7/ 92،14/ 165-169. راجع العيون والحدائق ص 237.

[ثمة أمثلة كثيرة على ذلك عند لامانس في Etudes ص 119 = MFOB 2/ 11، و Etudes ص 112=MFOB، 2/ 14.كما توجد بعض المعلومات عن حزب العثمانية].

عليّ من أجل الخلافة، والذين استنكروا مقتل عثمان. وهـذا حسان بـن ثابـت الأنصاري كان يُنْعَتُ بأنه (عثماني)[1].

وبموت عليٍّ صار لهذا الاسم (عثمان) أو (عـليّ) أهميـة حقيقيـة، فـأطلِقَ الاسمُ علىٰ الجماعة التي رفضت ادعاءات عليّ كما أطلقت علىٰ أولئك الـذين لم يكونوا مستعدين لقبول سقوط عليّ وأسرته وظهور نجم معاوية، وهو أمر قـد تم بالفعل Fait Accompli والذين أسلموا أمرهم للواقع هـم أهـلُ الـسنة[2]. وقد جعل معاويةُ مرتبةَ عثمان فوق مرتبة عليّ، وَحَسِبَ أنه قد أتىٰ بمطالـب أو ادعاءات أعظم شأناً من مطالب آل البيت من ناحية شرعية.

والصفة الرئيسة للعثمانيّ[3] في ذلك الجيل هي شـتمُ عـليٍّ وصرف النـاس عن الحسين[4]، وهذا يعني أن العثمانية تُفَضِّلُ بني أمية علىٰ بنـي هاشـم وتقـدم الشام علىٰ المدينة[5].

وجميع ولاة خلفاء بني أميـة الأوائـل، الـذين لم يكتفـوا بالبيعـة للخليفـة الحاكم وحده وطلبوا الاعتراف المبـاشر بالمطالـب العثمانيـة وحكمـوا بـالموت الوحشيّ علىٰ كل من بايع علىٰ سنة عمـر مـع مـا في هـذا مـن اعـتراف ضـمني بخلافة غير العلويين، هم من العثمانية[6].

---

(1) المسعودي: مروج الذهب 1/ 554 (باب ذكر خلافة عثمان، ما قيل فيه من الرثاء).

(2) وينطبق ذلك خصوصاً على كل أولئك الذين لم يهتموا كثيراً بادعاءات الأسر الحاكمة باستثناء من اعترف بكل الوقائع الموجودة في الماضي والمستقبل على أساس الإجماع. ويصف الأصمعي بعض الأمصار الإسلامية بقوله: «البصرة عثمانية، والكوفة علوية، والشام أموية، والحجاز سنية». العقد لابن عبد ربه 3/ 356.

(3) الأصفهاني: الأغاني 15/ 27، اليعقوبي: التاريخ 2/ 218. قارن بـ البخاري (كتاب الجهاد، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة) وفيه: «عن أبي عبد الرحمن وكان عثمانياً فقال لابن عطيه وكان علوياً».

* (جاء في الأغاني في الموضع المذكور من أخبار كعب بن مالك: وكان كعب بن مالك عثمانياً وهـو أحـد من قعد عن علي بن أبي طالب فلم يشهد حروبه).

(4) البلاذري: فتوح البلدان ص 308.

(5) الأغاني 15/ 30.

(6) الطبري: التاريخ 2/ 419 – 420.

=

كما أصَرّوا علىٰ الاعتراف بعثمان الشهيد اعترافاً غير مشروط وحاولوا رفعه إلىٰ مكانة دينية سامية،(فمثل عثمان عند الله مثل عيسىٰ بن مريم)[1].

وهذه البيعة السياسية كانت تسمىٰ أيضاً دِينَ عثمان أو رأي العثمانية[2] كما تسمىٰ البيعة عند الفريق المضادّ بِدِينِ عليّ[3] «أي أنه من كان مبايعاً لعثمان وأراد أن يعلنَ ذلك قال: أنا علىٰ دِين عثمانَ، وكذلك من كان مبايعاً لعليٍّ يقول: أنا علىٰ دِينِ عليٍّ».

وقد تجاوز الأمر ذلك فأُطْلِقَ اسمُ (العثماني) علىٰ كلِّ تابعٍ موالٍ لبني أمية بشكلٍ أعمىٰ[4].

وبالمثل استمرت الخلافات النظرية التي لم تكن لها صلة بالواقع في الإسلام حتىٰ الوقت الحاضر لتكوين شعارات الأحزاب، والاعتراف بالعثمانية التي ظلت سائدة في العصر العباسي، حيث لا يزال المدافعون النظريون عن المزاعم الأموية يسمون (العثمانية) آنذاك[5].

ويروي أبو الفرج الأصفهانيّ أن هنالك مسجداً بالكوفة كان في أيامه

---

* (جاء في تاريخ الطبري أحداث سنة 63: وأُتِيَ بيزيد بن وهب بن زمعة، فقال: بايع. قال: أبايعك على سنة عمر.قال: اقتلوه)

(1) ابن عبد ربه: العقد الفريد 3/ 23.

* (جاء في العقد الفريد: عن عطاء بن السائب، قال: كنتُ جالساً مع أبي البَخْتَريّ والحجاج يَخْطب، فقال: في خُطبته: إنَّ مَثَل عثمان عند الله كمثَل عيسى بن مريم، قال الله فيه: «إنِّي مُتوفِّيك ورَافعُك إليَّ ومطَهِّرك مِن الذين كَفروا وجاعِلُ الذين اتبَعوك فوقَ الذين كَفَروا إلى يوم القِيامة». فقال أبو البَخْتَريّ: كفر وربِّ الكعبة).

(2) الأغاني 11/ 122، 13/ 28، الطبري 2/ 340.وربما هم يشبهون «النواصب» انظر في ذلك مجلة الجمعية الشرقية الألمانية ZDMG، مجلد 36 ص 281، انظر قول أبي العلاء المعري «نصاب» في: Rosen Girgas Chertom arab– ص 552 سطر 4.

(3) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 2/ 342–350.

* (وفي ذلك يقول نافع بن هلال: أنا على دِين علي).

(4) البلاذري: أنساب الاشراف ص 26.

(5) ابن قتيبة:المعارف 252 طبعة وستنفلد، أبو المحاسن:النجوم الزاهرة 1/ 406.

مجلساً للعثمانية[1].

ويُعَدُّ الجاحِظُ أحدَ أتباع تلك الفرقة[2]، وقد ألّفَ في ذكرها كتاباً[3].

بالرغم من أن الجاحظ نفسه استنكف أن يُعَدَّ واحداً منها[4].

وبقي التعبير بالمروانية[5] أكثر استعمالاً للتعريف بالحزب الأموي في العصر العباسي[6].

ولنقل لإتمام الفائدة أن المتعصبين الأمويين كانوا ينعتون خصومهم العلويين غالباً بـ (الترابية)[7]، نسبة لأبي تراب وهي كنية لعليّ[8]، وهم يريدون

---

(1) الأغاني: 10/ 85 (وأهل تلك المحلة إلى اليوم كذلك).

(2) المسعودي:مروج الذهب 2/ 188،2/ 471 (ذكر خلافة المهتدي بالله).

(3) وكتاب الجاحظ هو (العثمانية ومسائل العثمانية)،وهنالك رد عليه ذكر في فهرست مؤلفات الشيعة للطوسي ص 331 رقم 720.[طبعة الأستاذ عبد السلام هارون كتاب العثمانية للجاحظ بالقاهرة سنة 1955، وقد أورد ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة 3/ 253 مقتطفات من رد الاسكافي على كتاب العثمانية].

(4) انظر مخطوطة kaiser.Hof bibliotihek in Vienna.N.F.no.151.Fol.3a [كتاب الحيوان 1/ 11].

(5) وتطلق هذه التسمية في العصر الأموي أيضاً على المعارضين للزبيرية،انظر الأغاني 3/ 102 وهنالك قصة ذات مغزى تتعلق بهذه التسمية (المروانية) في كتاب الأغاني 4/ 120.

(6) فلايشر، فهرست المخطوطات ص 525.ملاحظة **.قارن،المقريزي: الخطط 1/ 236.وقد ألف الجاحظ رسالة في إمامة المروانية، المسعودي:مروج الذهب 2/ 188.[لا تزال هنالك فرقة مؤيدة للأمويين حتى يومنا هذا في وسط آسيا تعرف بالمروانية.انظر بارتولد في مجلة الأكاديمية الامبروطورية للعلوم في سانت بطرسبورج، 1915، ص 643 - 648 وقد ترجمت في مجلة (الدراسات الإسلامية) REI، 7/ 395 سنة 1933].

(7) الطبري: تاريخ الرسل 2/ 136،(الترابي يلعن عثمان)، المصدر السابق 2/ 147، وفي الرواية التي ساقها الدميري في حياة الحيوان 1/ 548 (مادة صدى) والتي أهان فيها الحجاج الطاغية أنس بن مالك إهانة بالغة، ولم يؤيد فيها عبد الملك بن مروان: «جوال في الفتن مع أبي تراب مرة ومع ابن الزبير أخرى، الخ» وبالمثل يسمى الشيعي في بلاد الهند (الحيدري) نسبة إلى (حيدرة)وهو لقب آخر لعليّ.

(8) ابن هشام:السيرة النبوية 2/ 429-250 بتحقيق السقا والأبياري وشلبي ط/ 3، 1971، المسعودي: مروج الذهب 2/ 111،2/ 125، ابن عبد ربه: العقد الفريد 3/ 41، وحول الأصل المحتمل لهذه التسمية انظر دي خويه في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، مجلد 38 ص 388.

يريدون بهذا الحطَّ من قَدْرِهِم[1]، ولم يتقبل العلويون ذلك منهم[2]، بالرغم من أن علياً نفسه كان يحب هذه الكنية التي كنّاه بها النبيّ[3].

وَجَمَعَت الأوساطُ المواليةُ لعثمانَ، ومنها أولئك السنيون الذين لم يرضوا بمعاداة حكم عثمان باعتباره شرعياً، أحاديثَ يصفُ فيها النبيُّ عثمانُ بأنه شهيد، وتجعله في مرتبة مساوية للخلفاء الآخرين، وأن تولّيه الخلافة أمرٌ قضاه الله، وأن أعداءه ملعونون. وقد أبىٰ النبيُّ أن يصلي ذات مرة صلاة الجنازة علىٰ أحد المسلمين (صلاة الجنازة، الجزء الأول ص 229) ولما سئل عن ذلك قال: «إنه كان يبغض عثمان فأبغضه الله»[4].

ووجدت الدوائر المعادية لعثمان التي عملت علىٰ تكديس أكبر قدر ممكن من المطاعن للنيل من ذكرىٰ الخليفة الثالث ظرفاً تاريخياً مواتياً لهذا العمل. ويقال إن هذا الخليفة قد فرّ من ساحة المعركة في غزوة أحد، وقد اسْتُغِلّت هذه الحادثةُ للتقليل من شأنه في أعين العرب الحقيقيين، وكانت صفة (الفرّار) من صفات الذّم عند العرب.

وقد أحسنَ العلويون استغلال هذه الرواية حتىٰ إن شاعرهم السيد الحميري لم ينسها عند ذكره لسبب وفائه للدعوة العلوية حيث قال:

فما لي ذنْبٌ سوا أنني ذكرتُ الذي فرّ عن خيبر

ذكرت امرءاً فرّ عن مرحب فرارَ الحمار من القَسْوَر[5]

---

(1) العيون والحدائق ص 89-92 طبعة دي خويه. المسعودي: مروج الذهب 2/ 4.

(2) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 2/ 129 طبعة دي خويه.

(3) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 1/ 344 الطبعة المنيرية. (ترجمة علي بن أبي طالب) وقد نقابل من حين إلى آخر اسم (الترابية) باعتباره اسماً محبباً عند العلويين، انظر المسعودي: مروج الذهب 2/ 73 (ذكر أيام عبد الملك).

(4) الترمذي: الجامع الصحيح (كتاب المناقب، مناقب عثمان)، ثمة طائفة أخرى من أحاديث فضائل أو مناقب عثمان [انظر، فنسنك: مفتاح كنوز السُّنة (عثمان بن عفان)].

(5) الأصفهاني: الأغاني 7/ 13.

وهذه السخرية لا يمكن أن توّجه إلّا لعثمان فقط، والظاهرُ أن فِرَارَ عثمان لم يكن مجرد اتهام من أعدائه، فقد سخر الشاعر مالك بن الريب من ابن عثمان الذي بعثه مروان خليفة علىٰ خراسان، وعيره بفرار أبيه[1].

وكان من المستحيل أن يقع مثل هذا منذ فترة مبكرة جداً لو لم تكن التهمةُ صحيحةً.

وأكبر برهان علىٰ صحتها هو أن أتباع عثمان شعروا بضرورة نفي هذا الصنع المخزي بطريقتهم الخاصة، وذلك بتهوينه والتخفيف من وقعه.

وهذه المحاولة واضحة في الحديث التالي[2] وهو يتعلق بأسباب نزول الآية رقم 149 من سورة آل عمران: «جاء رجل[3] حج البيت، فرأىٰ قوماً جلوساً، فقال: من هؤلاء القعود؟ قالوا: هؤلاء قريش. قال: من الشيخ؟ قالوا: ابن عمر، فأتاه فقال: إني سائلك عن شيء أتحدثني؟ قال:أنشدك بحرمة هذا البيت أتعلم أن عثمان بن عفان فرّ يوم أحد ؟ قال: نعم. قال: فتعلمه تغيّب عن بدر فلم يشهدها؟ قال: نعم. قال: فتعلم أنه تخلف عن بيعة الرضوان فلم يشهدها؟ قال: نعم قال: فكبر. قال: ابن عمر: تعال لأخبرك ولأبيّن لك عما سألتني عنه.أما فراره يوم أحد، فأشهد أن الله عفا عنه. وأما تغيبه عن بدر فإنه كان تحته بنت رسول الله وكانت مريضة، فقال له النَّبيّ: إن لك أجر رجل ممن شهد بدراً وسهمه. وأما تغيّبه عن بيعة الرضوان فإنه لو كان أحدٌ أعزَّ ببطن مكة من عثمان لبعثه مكانه، فبعث عثمان، وكانت بيعة الرضوان بعدما ذهب عثمان إلىٰ مكة. فقال النبي بيده اليمنىٰ: هذه يد عثمان فضرب بها علىٰ يده.فقال: هذه لعثمان

(1) الطبري:تاريخ الرسل 2/ 179.

(2) ذكر اليعقوبي في تاريخه 2/ 169 دار بيروت للنشر 1980 الاتهامات نفسها الموجهة إلى عثمان،كما أورد الاعتذارات عنها ذاتها التي ذُكِرَت في الحديث التالي.

(3) وفي الترمذي (مناقب عثمان، باب رقم 79) أنه: رجل (من أهل مصر).

اذهب بهذا الآن معك»[1] وإذا لم يجد أصحابُ عثمان ما يكفّر جبنه إلّا رحمة الله وعفوه، فلا تعجب لأعدائه إذا استغلوا هذه الواقعة وأطلقوا عليه اسم (نعثل)[2][3]. وهو ذو اللحية الطويلة، والضعيف، والشيخ، وهي ألقابٌ تشير إلىٰ حمقه وخرفه، ولذلك سُمّيَ أصحابُه بـ(النعثليين)[4].

ولم يمانعوا أيضاً في تغيير نصِّ الحديثِ بالدَّسِّ فيه ليزيد تهكمهم، وقد جعل النبيُّ عليّاً حاملاً للواء المسلمين، وقد صرّح بذلك في قوله:

«لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح اللهُ علىٰ يديه، يحبُّ اللهَ ورسولَه، ويحبّه اللهُ ورسولُه»[5] وهذا الحديثُ مقبولٌ عموماً عند البخاريّ.

---

(1) البخاري (كتاب المغازي، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوۡاْ مِنكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِ﴾)

(2) انظر: لاندبرج، Proyerbes et dictons و 1 / 256، وقول بقي بن قائد: «طول اللحية للحمق كالزبل للبستان»، انظر العيون والحدائق ص 350، الليالي العربية أو ألف ليلة وليلة (872) طبعة بولاق 1279 هـ4/ 154 وفيها أمثال وهجاء في حماقة من طالت لحيته. قارن بالجزء الأول من كتابنا هذا ص 128. وهنالك أقوال في ذم أقوام طالت لحاهم في كتاب: (هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف) لأبي يوسف الشربيني ص 125، الإسكندرية 1289 هـ. وفي العقد الفريد 2/ 140 أن من علامات الحمق شيب اللحية المبكر.

(3) [انظر: جولدتسهير: الألقاب القبيحة للخلفاء الأوائل لدى الشيعة، مجلة WZKM (مجلة فينا للدراسات الشرقية) المجلد 15 سنة 1901 ص 321، ولامانس: دراسات ص 119 =MFOB، 2/ 2] الأغاني 7/ 23، 13/ 42، ولطائف المعارف ص 25، والمعارف لابن قتيبة ص 132 طبعة فستنفلد.

(4) أراد الشاعر العلوي السيد الحميري أن يوقع بالقاضي سوار عند الخليفة المنصور على أنه عدوّ سابق للعباسيين وبصفة تارة بأنه من حزب عثمان وأخرى بأنه من شيعة علي فقال: «نعثلي جمليّ لكم غير موات» (الأغاني 7/ 17) بمعنى أنه «طويل اللحية ومن أصحاب وقعة الجمل (إذ يسمي العلويون أنفسهم بأنهم جمليون إشارة إلى معركة الجمل. الطبري 2/ 342، 350) ولا يطيعكم». وقد أخطأ دي مينار في ترجمته لهذا الكلام في مقالته المشورة (بالمجلة الآسيوية (JA) سنة 1874، 2: 209) حيث ترجمها بـ: " Une hyena.un chaccal qui ne vous rapportera rien de bien "

ولمعرفة المقصود بكلمة (مُواتٍ) انظر معلقة زهير البيت رقم 34. والموشح للمرزباني ص 149.

* (يريد قول السيد:

إن سوار بن عبد الله من شر القضاة | نعثليٌّ جمليٌّ لكم غير مُوَاتِ).

(5) البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة خيبر)، النووي: تهذيب الأسماء 1/ 346 المنيرية.

وقد زِيدَ في بعض رواياته عبارة «ليس بِفَرّارٍ»[1].

ودفاعُ ابنِ إسحاق عن هذه الزيادة ليس أمراً عارضاً لأنه متّهمٌ عند أهـل السنة بالتشيع[2].

وهذه الزيادة لا يُرَادُ بها إلَّا عثمان، وذلك لإظهار الفرق بين عثمان الجبـان وعلىٰ الظافر.

إذن هنالك أسبابٌ مقبولةٌ في عدم إضافة هذه الزيـادة إلىٰ روايـات أهـل السنة لهذا الحديث، وهي الأسبابُ نفسها التي مـن أجلهـا اختلـف المؤرخـون الأوائل لصدر الإسلام في رواية الواقعة عينها[3]

وها هو مثال آخر علىٰ ميول الاتجاه المناوىء للعلويين مـن خـلال الـدّسِ والإدراج في النص «لا يزني الزاني حين يزني وهو مـؤمن، ولا يـسرق الـسارقُ حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمرَ حـين يـشربها وهـو مـؤمن»، وهـذا ترجمة حرفية للقول المأثور: «من زنىٰ وسرق وشرب فليس بمؤمن».

وقد أضـيف لهـذا الحـديث في إحـدىٰ رواياتـه هـذه الزيـادة: «ولا يغـل أحدكم حين يغلو وهو مؤمن، وإياكم، إياكم»[4].ويراد بـالغلوّ هنـا المبالغـة في محبة وتقديس علي وآله ـ حيث ذهب بعضُ المغالين إلىٰ درجة التأليه في محبته.

والواضح أن هذه الزيادة وُضِعَت من أجل أهدافٍ جَدَلِيَّةٍ متحيِّزَةٍ، وليثبتوا

---

(1) القسطلاني 6/ 366. * (والزيادة لابن إسحاق نفسه).

(2) مقدمة فستنفلد لطبعة ابن هشام 2/ 8-20.

(3) وليام موير: حياة محمد الجزء الأول، المقدمة ص 52 (cli)، هامش.

(4) مسلم (كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بالمعاصي).

* (انظر تعليقنا رقم 1 فقرة 8). قارن بقول الكميت في خزانة الأدب 2/ 208 :أكفرتني.

* (يريد قول الكميت:

فطـائفـة قـد أكفرتني بحبهـم   وطـائفـة قـالوا مـسيء ومـذنب

من قصيدته المشهورة: طربت وما شوقاً).

للشيعة أن المغالاة في تعظيم عليٍّ وآله كفر. وكانوا يَرَوْنَ أن استمرارية الخبر الثابت مرهونةٌ بعدم وضوحه، وهذا يعطيه فرصةً أكبرَ للانتشار والتقدير.

(9)

إن مجموعةَ الأحاديث التي يُصَوِّرُ فيها الأتقياءُ ظروفَ الدولة ـ إن جاز التعبير ـ لصيقةٌ جداً بظروف الزمن السياسية والاجتماعية، وناتجة عنها (حيث يبثون علىٰ لسان النبي آرائهم فيما ينكرونه من أعمال ليستثمروا تلك الظروف بظهور أحداث قدّر اللهُ لها أن تقع).

وكان القصْدُ من قبول شخصية الحكّام غير المؤمنين باعتباره أمراً قضاه اللهُ تيسيرَ خضوعِ الاتقياء لسلطانهم. ومما يجدر بالاهتمام أن نلاحظَ أن أولئك الذين أنكروا القَدَرَ المطلقَ كانوا أقلَّ استعداداً لقبول عذر هؤلاء الحكام من زملائهم الأكثر جبرية[1]، وتُكْمِلُ هذه المجموعةُ سلسلةَ الأقوال التي درسناها في السياق في القسمين الأولين من هذا الفصل.

وتظهر علامةُ الوعي بفساد الحياة الإسلامية في صورة حديثٍ عند الدوائر نفسها التي تدعو في صمتٍ إلىٰ التخلّي عن واجب الولاء لحكومة مكروهة (دون اتباعها بلا قيد أو شرط) مدَّعين أن النبيَّ نفسه قد تنبأ بوقوع هذه التطورات في الإسلام.

«أوّلُ دينكم نبوةٌ ورحمةٌ،ثم مُلْكٌ ورحمةٌ، ثم مُلْكٌ أعْفَرُ (مثل التّراب)، ثم مُلْكٌ وجبروتٌ[2]، يُستحَلُّ فيها الخمرُ والحرير»[3]. «خير أمتي قرني، ثم الذين

(1) ابن قتيبة:المعارف ص 441 طبعة ثروت عكاشة. * (ترجمة الحسن البصري).

(2) ملك وجبروت: ويرتبط حق الملك بظرف مؤلفي هذا الحديث.

(3) الدارمي:السنن (كتاب الأشربة، باب ما قيل في المسكر).

يلونهم»[1]، ثم يأتي بعدهم قومٌ يشهدون ولا يُسْتَشْهَدُون[2]، وينذرون ولا يوفون، ويخونون ولا يؤتمنون، ويظهر فيهم السمن»[3]. «كيف أنتم إذا كان زمانٌ يكون فيه الأميرُ مثل الأسد، والحاكمُ فيه كالذئب الأمعط، والتاجر كالكلب الهرّار، والمؤمن بينهم كالشاة الولهىٰ بين الغنمين ليس لها مأوىٰ. فكيف حال شاة بين أسدٍ، وذئب، وكلب»[4].

إن تصوير الأحوال الزمنية في شكل حديث لا يندرج كلياً تحت فصل من فصول الأحاديث السياسية، ومن الأفضل أن نسميها نبويةً حتىٰ نعثر لها علىٰ تسمية خاصة بها، وقد ازدهر هذا النوع من الأحاديث بوفرة داخل الأحاديث النبوية.

ولم تتنبأ الأحاديث النبوية بأحوال الدّولة فقط، بل تنبّأت أيضاً بالأمور الصغيرة التي ليست بذات أهمية تذكر، ومن ذلك ما رُوِيَ عن النبي أنه قد أخبر بأن إحدىٰ أزواجه ستنبحها ذات يوم كلاب الحوأب ليكون نذير شؤم علىٰ عائشة لخروجها ضد علي. ويقال إن عائشة تذكرت عندما بلغت الحوأب وهي في طريقها إلىٰ البصرة قول النبي: «من منكن التي ستنبحها كلاب الحوأب».ولم تهمل مصادر الشيعة ذكر هذه الحادثة في معركة الجمل[5].

ولم يقيّد المحدثون أنفسَهم عندما جعلوا النبيّ يتحدث عن التطور العام للامبراطورية الإسلامية، حيث يتنبأ محمد باتساع حكم المسلمين في المستقبل

---

(1) تتكرر هذه العبارة في بعض الروايات.

(2) يمنع سماع شهادة المرء في الشريعة الإسلامية إذا لم تطلب منه من قبل القاضي وهذا معنى يشهدون ولا يستشهدون.انظر: الخصاف: أدب القاضي (مخطوط) ورقة رقم 20 ب،29 أ.

(3) أبو داود (كتاب السُّنة، باب فضل أصحاب النبي)، الترمذي (كتاب الفتن، باب ما جاء في القرن الثالث).

(4) الدميري:حياة الحيوان 2/ 230 (مادة: كلب). عن ميزان الاعتدال للذهبي.

* (الحديث المذكور موضوع. انظر ميزان الاعتدال 1/ 98. يقول الذهبي: أحمد بن زرارة لا يُعرف، وخبره باطل، والسند إليه مظلم).

(5) اليعقوبي: التاريخ 2/ 181، ابن طباطبا: الفخري 86، ياقوت:معجم البلدان 2/ 314 (حوأب).

وبحملتهم علىٰ بلاد الروم، فيقول:

«ليستخلفنكم اللهُ فيها حتىٰ تظلَّ العصابةُ منهم، البيضُ قُمُصُهم، المحلوقةُ أقفاؤهم، قياماً علىٰ الرّجُلِ الأسودِ ما أمرهم به فعلوه.وإن بها اليوم رجالاً لأنتم اليوم أحقرُ في أعينهم من القردان في أعجاز الإبل»[1].

وعند حفر الخندق[2] بشّر النبيُّ بفتح اليمنِ والمغربِ وكلِّ المشرق في ثلاث ضَرَباتٍ من المِعْوَلِ، ويقول أبو هريرة وقد أدْرَكَ جزءاً عظيماً من فتوحات الصحابة: «افتتحوا ما بدا لكم، فوالذي نفس أبي هريرة بيده، ما افتتحتم من مدينة ولا تفتتحونها إلىٰ يوم القيامة إلَّا وقد أعطىٰ الله محمداً مفاتيحها قبل ذلك»[3].

فهذه الأقوال النبوية ليست موجودة فقط في الأحاديث المردودة، ولكنها موجودة أيضاً في جوامع الحديث المعتبرة حيث يوجد عدد كبير من النبوات المتعلقة بمستقبل الأمبراطورية الإسلامية[4]. فالحرب ضد امبراطورية الروم، والحركات التي أدّت إلىٰ انتقال حكم الدولة إلىٰ الأسرة العباسية جميعها مذكورة بوضوح وجلاء.

---

(1) ياقوت:معجم البلدان 3/ 314 (مادة: الشأم).

(2) هنالك رواية أخرى عند الواقدي (طبعة فلهارون) ص 194.

(3) ابن هشام: السيرة النبوية 3/ 230.

(4) قد رأينا في الجزء الأول من كتابنا هذا ص 270 أن الترك قد ذكروا في الأحاديث.

انظر أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب في ذكره البصرة) حيث عرف أن الترك ببني قنطوراء، وفضلاً عن ذلك فإن التحذير من الترك والحبشة قد جمع في خبر واحد كما في المصدر السابق. وقد جاء في سنن النسائي (كتاب الجهاد، باب غزوة الترك والحبشة):

«دعوا الحبشة ما ودعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم» انظر ياقوت: معجم البلدان 2/ 25. وقد ورد ذكر الترك وكابل في قصيدة تنسب لأبي طالب في سيرة ابن هشام ص 1/ 294 طبعة الأبياري والسقا.

* (ترك وكابل اسمان لجبلين كما في شرح السيرة لأبي ذر وليسا البلدين المعروفين كما توهم جولدتسهير).

وإذ نجد سنن أبي داود تسترسل كثيراً في أبواب الفتن والملاحم والمهدي[1] نرىٰ سنن الترمذي أكثر اعتدالاً[2].

ثم إن أحوال الدولة، والثورات، والحركات داخل الامبراطورية حتىٰ القرن الثالث الهجري مذكورة في شكل رؤىٰ نبوية،وما فيها من غموض فبالتأويل شغَلَ الشراح المسلمين إلىٰ حد بعيد.

وقد تكون النبوءات أحياناً واضحة وجلية في هذه الأحاديث فلا يصعب علىٰ المرء أن يعرفَ معناها، ويكفي قليل من الفطنة لمعرفة أنّ قيام الدولة العباسية هي المقصودة بقول النبي: «يخرج من خراسان راياتٌ سودٌ فلا يردّها شيءٌ حتىٰ تُنْصَبَ بإيلياء»[3]، والأكثر ملاءمة لنقل هذه النبوات هو الصحابي حذيفة بن اليمان النصير المتحمس للدعوة العلوية[4] والذي قيل عنه في الصحاح أن النبي قد أودعه أسرار المستقبل[5]، وكان حذيفة يلمّح لها بحذرٍ شديدٍ أو يصمت عنها كليةً ولا يصرّح بها. يقول حذيفة: «ما ترك رسول الله من قائد فتنة إلىٰ أن تنقضي الدنيا يبلغ مَنْ معه ثلاثمائة فصاعداً إلّا قد سماه باسمه واسم أبيه واسم قبيلته»، وقد نُفِّذَت هذه النبوءات بواسطة النزعات التي تقول بخروج المهدي في آخر الزمان[6]، ثم إن علياً نفسه اختير أيضاً ليحمل هذه النبوءات[7]، حيث حدّث عن النبي أن «رجلاً يخرج من وراء النهر يقال له الحارث بن حراث علىٰ مقدمته

(1) أبو داود: السنن (كتاب الفتن).

(2) الترمذي (أبواب الفتن) (انظر تعليقنا على هذا الموضع).

(3) الترمذي (أبواب الفتن، باب رقم 79).

(4) المسعودي:مروج الذهب 1/ 584.

* (فصل جوامع ما كان بين أهل العراق والشام بصفين).

(5) النووي: تهذيب الأسماء 1/ 154. قارن بما جاء في سنن الترمذي (أبواب الفتن رقم 61) والقاضي عياض: الشفاء 1/ 282.

(6) أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها).

(7) قارن بـ:اليعقوبي: التاريخ 2/ 193 دار بيروت للطباعة والنشر 1980.

رجلٌ يقال له منصور هو المهدي المنتظر»[1]. ومن هذا النحو «أن رجلاً من الموالي ويدعىٰ جهجاه يملك في آخر الدنيا»[2].

ويحتوي قسم خاص من الأحاديث النبوية علىٰ عدد كبير من الأحاديث التي ازدهرت بحرية وعفوية بسبب تعصب السكان للمناطق والبلدان والمدن المختلفة.

وهي تعبير عن تعصب الدوائر الخاصة لبلدانها في إسلام انتشر عبر قارتين.

وكانت الظروف مهيأة تحت حكم الأمويين بشكل خاص، كما رأينا سابقاً تقديم الشام وتفضيله والتنويه به في الأحاديث.

وحديث: «الشام صفوةُ الله من بلاده، وإليه يجتبي صفوتَه من عباده. ياأهل اليمن عليكم بالشام، فإن صفوة الله من الأرض الشام»[3] هو واحدٌ من أحاديث الشام المحلية العديدة التي اخترعها أهل الشام لتعزيزة شهرة وطنهم الجديد، كان القصدُ منها أن تكون نفوذاً مضاداً للاعتداد بالمدن العربية المقدسة، ولبيان الحياة الإسلامية في تلك الاصقاع الأخرىٰ البعيدة عن الحجاز التي اختارها اللهُ وفضلها وأنها قائمةٌ علىٰ أرض مقدسة، وأن المسلمين في ظل الشام ليسوا أسوأ من إخوانهم في ظل عرفة أو أبي قُبيس.

وهنالك بضعة مراكز إسلامية لم تزدهر فيها الأحاديث المحلية[4]، ويكفي المرء أن يلقيَ نظرةً علىٰ كتب الأدب الجغرافي التي عُرِفَ مؤلفوها باهتماماتهم الفقهية (مثل:ابن الفقيه، والمقدسي، وياقوت) لكي يجد أمثلة لا حصر لها.

---

(1) أبو داود (كتاب المهدي، حديث رقم 4290) ابن خلدون:المقدمة ص 262.

(2) الترمذي (أبواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة).

* (جاء في الترمذي: «لا يَذْهَبُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ حَتَّى يَمْلِكَ رَجُلٌ مِنْ المَوَالِي يُقَالُ لَهُ جَهْجَاهُ» قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ)

(3) ياقوت:معجم البلدان 3/ 313 (الشأم).

(4) هنالك أمثلة على ذلك في النجوم الزاهرة لأبي المحاسن ص 27 (ذكر ما ورد في فضل مصر).

وهذا النوع من الحديث المحليّ ازدهر بشكل خاص في المدن التي كانت أيضاً مراكز للنشاط الفقهي، ولا يدعو إلىٰ الدهشة أن أتقياءَ البصرة في حَسَدِهِم للمدارس المتنافسة عظّموا مدينتهم بأقوال متطرّفة نسبوها إلىٰ النبي.

وقد جاء في حديثٍ نبويٍّ ذكره عليٌّ في خطبته في أهل البصر ة عند رجوعه إليها بعد وقعة الجمل: «تفتح أرضٌ يقال لها البصرة، أقومُ أرضِ الله قبلةً، قارئها أقرأ الناس، وعابدها أعبد الناس، وعالمها أعلم الناس، ومتصدقها أعظم الناس صدقة، منها إلىٰ قرية يقال لها الأبلة»[1].

وبِنَبْذِ الأحاديثِ الفاسدَةِ تاريخياً التي يشير فيها النبي إلىٰ المدينة التي لم تؤسس إلّا في عهد عمر، لم يستطع ابن الجوزيّ الناقدُ المحدِّثُ أن يمنعَ من التصديق بها[2].

وبالمثل رسّخَ ذِكْرُ منارةِ الجامِعِ الأمويِّ بدمشقَ الإيمانَ بعطايا محمّدٍ النبويّةِ دون إثارةِ الرِّيبَةِ في جرأة المحدثين[3].

وأينما وَجَدَ الفقهاءُ المسلمونَ مراكزَهم التعليمية انتجوا في الوقت نفسه صُحُفاً حديثية بسبب تفوقهم ووظيفتهم الدينية.

وهذه المحاولة تجري في خط متواز مع تلك المحاولات التي تشير إلىٰ الصّلات بين السكان الأصليين الموغلين في الجاهلية وأجداد مؤسسي الإسلام الأوائل.

وقد رأينا بالفعل كيف قاموا بهذه المحاولات داخل الإسلام في إفريقيا[4].

---

(1) ياقوت: معجم البلدان 1/ 436. قارن بآخر مقامة عند الحريري ص 427.

* (في مقامات الحريري الطبعة الثالثة 1950 بمطبعة البابي الحلبي (المقامة البصرية): «وأقومها قبلة» لاحظ أنّ معجم البلدان ومقامات الحريري ليس من المصادر التي يؤخذ منها الحديث. وهذا من أخطاء جولدتسيهر المنهجية المتكررة).

(2) الباجمعوي: شرح سنن أبي داود ص 184.

(3) المصدر السابق ص 186.

(4) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 134، وأمثلة أخرى في مجلة Zeitsch.Fur Vol-ZVS kerpsych.und sprach مجلد 18 ص 81.

وسوف نقتبس هنا بعض الأمثلة من حيث بدأت الدوائر نفسها في العمل علىٰ وضع الشواهد الحديثية للمكانة الدينية لمناطق بعيدة.

يحدثنا أحد مُعَظِّمي مدينة فاس في سنة 726هـ أنه وجد في كتاب لدراس بن إسماعيل (ت 362 بفاس) الرواية الآتية:

«حدثني مُضَر بالاسكندرية عن محمد بن إبراهيم الموّاز عن عبد الرحمن بن قاسم عن مالك بن أنس عن ابن شهاب الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال: ستكون يوماً بالمغرب مدينة يقال لها فارس هي أَصَحُّ بلاد الله قبلةً (كما يزعم أهل البصرة في بلاد المشرق)، أهلها أكثر المغاربة صلاة، يعلمون بالسنة ويتبعون عقيدة السلف وهم علىٰ الصراط المستقيم لا يزلون، لا يؤذهم عدو، والله يمنع عنهم ما يكرهون»[1]. وتعتزُّ مدينة (سبته) بحديثٍ مماثلٍ وفيه أن أبا عبد الله بن محمد بن علىٰ حدثهم عام 400 عن وهب بن مسرة عن ابن وضاح عن سحنون عن ابن القاسم عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي قال: «إن بأقصىٰ المغرب مدينة تسمىٰ سبته، ودعا لها بالبركة والنّصر، فما رَامَهَا أَحَدٌ بسوء إلَّا ردَّ اللهُ بأسَه عليه». ويضيف أَحَدُ الفقهاءِ السذّجِ إلىٰ سلسلة الإسناد تلك قوله:«هذا الحديث تشهد بصحته التجربة»[2].

وليس ثمة بلادٌ تستصغرُ نفسَها أو تقلِّلُ من أهميتها حتىٰ تحصرَ نفسها في رؤية نبويّةٍ ويكفي للحصول علىٰ فكرة عن السهولة التي ظهر بها الحديث الإقليمي أن تلقي نظرة علىٰ مجموعة من الأقوال الصحيحة التي استشهد بها رينيه باسيه (نصاً وترجمةً) في كتابه لغة بربر المناصرة بقرية شرشال بالجزائر[3].

(1) Annales regum Mauritaniae.ed.Torenberg.I.P.18.

(2) ابن عذاري: البيان المغرب 1/ 203 الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، 1983.

(3) Notes de lexicogrpaphie berbere.IA.1884.II.PP.524-26.

وتفتخـــر قريـــة قمونيـــة التـــي أطلـــق عليهـــا ســـترابو اســـم Auuwvos <<Akpa>> وتقع جنوب القيروان بحديثٍ نبويٍّ جاء فيه أنهـا أحـدُ أبـواب الجنة.

وإذا أعرَضَتْ البلادُ الأخرىٰ عن جهادِ الكفار في آخر الدنيا فـإنَّ الجهـادَ لن يتوقف فيها حيث يقول النبي: «كأني أسمع صوتَ الحـشود وهـي تزحـفُ نحو قمّونية من الفجر حتىٰ الغسق»[1].

---

(1) De Goeje.Al-Jakubbi Descriptio al-Magrebi.p.76.

ردّ الفعل ضد الوضع في الحديث

(1)

يقول عبدُ الله بن لَهَيعة إنَّ رَجُلاً من أهل البدعة [1] رجع عن بدعته كان يحذّر من أخذ الحديث دون تثبت، و يقول «إنّا كنّا إذا رأينا رأياً جعلناه حديثاً»[2].

وقد بَدَا لنا في الفصول السابقة أنَّ هذا الاعتراف يتّفق مع الواقع حيث لا يكاد يخلو اتجاه في التفكير الإسلامي وما يضادّه من حديثٍ يعبّر عنه.

وليس ثمة فرقٌ من هذه الناحية بين الآراء المتعارضة في أيّ مجالٍ كان. فما عرفناه عن الأحزاب السياسية يَصْدُقُ تماماً علىٰ الاختلافات في الأحكام الشرعية ومسائل العقيدة. فكلّ فكرةٍ ونقيضها، وكلُّ سُنّةٍ وبدعة وَجَدَت ما يعبّر عنها في صورة حديث[3].

---

(1) وفي رواية أخرى: «شيخ من الخوارج».

(2) ورد في الكفاية للخطيب البغدادي ص 123: «إذا رأينا رأياً جعلناه حديثا». وفي رواية أخرى: «إذا هوينا أمراً صيرناه حديثاً».

(3) في الأزمنة الأخيرة اعتنق المدافعون عن العقل من المسلمين هذا الرأي، وكتب المولوي شير آغا علي يقول: «إن السيل الجارف من الأحاديث لم يلبث أن كوّن بحراً متلاطماً. فالصّواب والخطأ، والحقُّ والباطل اختلطوا جميعهم في حالة من الفوضى، بحيث يصعب التمييز بينهم. وكلُّ نظامٍ دينيّ وسياسيّ =

وأقبل عصرٌ جديدٌ نتيجة لظهور ردّ فعل (ضد الوضع) سواء أكان دينياً أم عقلياً، وسوف نناقش في هذا الفصل سِمات ردِّ الفعل هذا وأسلوبَه، ويتضح ذلك في ثلاث طرق مختلفة.

1 ـ إن الوسيلة الأيسر التي سلكها الفضلاء من أهل الاستقامة لمقاومة التزايد السريع في الأحاديث المزيَّفة هي في الوقت نفسه ظاهرة جديرة بالعناية في تاريخ الأدب. فبالنوايا الحسنة جوبهت الأحاديث الموضوعة بأحاديث مختلفة جديدة.

وقد نُسِبَ إلىٰ النبي ﷺ في هذه الأحاديث الجديدة المتسرِّبة عباراتٌ صارمةٌ تستنكر بشدة اختلاف الأحاديث الفاسدة. فأقوال النبي ﷺ التي تحرّم وتلعن في كلماتٍ قاسية كلَّ أنواع التزييف والاختلاق في الأحاديث فضلاً عن تحريف النصوص القديمة المعروفة بالصحة وتأويلها هي نفسها أقوالٌ مختَرَعَةٌ. ويعدّ حديثُ: «مَنْ كذب عليّ متعمداً[1] فليتبوأ مقعدَه من النار[2]». من أكثر هذه

واجتماعيّ يُؤَيّدُ، كلما اقتضت الضرورة، باللجوء إلى بعض الأحاديث الشفهية، إرضاءً لأيّ خليفة أو أمير، وخدمة لأغراضه. وقد أسيء استعمال اسم محمد لتأييد كلّ ضروب الكذب والخزعبلات لإرضاء الأهواء والنزوات ورغبات المستبدين التعسفية، مع الإعراض عن كل الاعتبارات والمقاييس النقدية».

وعند استشهاده بطائفة من الأحاديث في مسألة مطروحة عبّر عن موقفه بالكلمات الآتية: «إنني قلّما أستشهد بالأحاديث إمّا لقلة إيماني بصحتها، أو لعدم إيماني بها أصلاً، وهي عموما باطلة، وليس لها ما يسندها..» انظر الاصلاحات الفقهية والسياسية والاجتماعية المقترحة في الإمبراطورية العثمانية والبلاد الإسلامية الأخرى «بومباي 1883» The proposed legal , political and social reforms in the Ottoman empire and other mohammadan states. ص xix، و 147.

(1) إن لفظة (متعمداً) ليست موجودة في بعض الروايات، ويحتمل أنَّ حذفها قصد به حماية الناس الذين نشروا الأحاديث الموضوعة ورددوها بحسن نية ظنا منهم بأنها صحيحة. وهذا افتراض كاف إلى حدّ ما لإضافة هذه النقطة.

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام)

(2) قارن بالبخاري «كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل» حول المشركين الذين قتلوا ببدر «حين تبوؤا مقاعدهم من النار». مقدمة صحيح مسلم 66، 67، أبو داود (كتاب العلم، باب التشديد في الكذب على رسول الله)،

=

الأحاديث انتشاراً، وقد ورد في رواياتٍ مختلفةٍ. وهذا الحديثُ رواه ثمانون صحابياً[1] ـ دون اعتبار الروايات المختلفة ـ وهو يُعَدّ بشكلٍ واضح ردَّ فعل ضدّ الوضع في الأحاديث النبوية. وعزو هذا الحديث إلىٰ الصحابة ـ مثل عثمان ـ لا يثبت زمن الوضع بالقدر الذي تمنىٰ ميور أن يستنتجه منه[2]. ومن هذا النحو حديث: «سيكون في أمتي أناس[3] يحدثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإيّاهم» وكذلك: «يكون في آخر الزمان دجّالون[4] كذّابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، لا يضلّونكم ولا يفتنونكم» وثمة أقوال أخرىٰ من هذا القبيل تحذّر من الوضع لم يقلها النبيُّ نفسه ولكن رواها جماعةٌ من الصالحين في القرنين الأول والثاني للهجرة علىٰ أنها مبادئ أساسية.

فبقول أحدهم مثلا: «إنّ الشيطانَ ليتمثل في صورة الرجل فيأتي القومَ فيحدثهم بالحديث من الكذب. فيتغرقون، فيقولُ الرّجلُ منهم: سمعتُ رجلاً أعرف وجهَه ولا أدري ما اسمه يحدّث». ويقول آخر: «إنّ في البحر شياطينَ مسجونة أوثقها سليمان يوشك أن تخرج فتقرأ علىٰ الناس قرآناً»[5].

ابن ماجه (المقدمة، باب التغليظ في تعمد الكذب) (السطر 4: هناك شكوك في لفظة متعمداً)، الدارمي (المقدّمة، باب اتقاء الحديث عن النبيّ). وفي جميع هذه العبارات توجد أقوال أخرى ذات نزعة مماثلة، وكذلك استنكار للأحاديث التي تُذَاع فور سماعها: «بحسب المرء أن يُحدّثَ بكلّ ما سمع».

(1) يقول السمعاني (ت 510 هـ) إن حديث «من كذب» قد روي من أكثر من تسعين طريقاً. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 460 «ترجمة السمعاني رقم 1035» وسنذكر رواية واحدة فقط منها وهي: «من تقوّل عليّ ما لم أقل فليتبوأ بين عيني جهنم مقعداً» انظر الخطيب البغدادي: الكفاية ص 200.

(2) وليام ميور: حياة محمد 1/ 37.

(3) في آخر أمتي.

(4) وتطلق كلمة «دجّالون» على وضاعي الحديث، وقدجاء في معجم البلدان لياقوت 2/ 139 كلام عن أبي علي التميمي من هراة الذي يروي عن سفيان ووكيع وآخرين آلافاً من الأحاديث لم يقولها أبداً يصفه بأنه: «أحد أركان الكذب» و«دجال من الدجاجلة» وهو يجب ألا يذكر إلّا من أجل فضحه، والتحذير منه.

(5) مسلم «المقدمة ص 80» مع شرح النووي.

وقد رُوِيَت عن النبي تحذيراتٌ من التزييف والتأويل المجامل للعبارات المعتَرَف بصحّتها ومن هذا النحو: «يحمل هذا العلم من كلِّ خَلَفٍ عُدُولُه،ينفون عنه تحريفَ الغالين وتأويلَ الجاهلين، وانتحالَ الباطلين»[1].

وهكذا يُعَدُّ ردُّ فعلِ نُقّادِ الحديث من أهل السنّةِ ضد النزعات المتميزة نوعاً من التنبؤ.

(2)

2 ـ ظهرت التحذيرات التي ذكرناها آنفا بين الجماعات التي انغمست في وضع الأحاديث ونشرها باستثناء أولئك الذين سَعَوا للحكم علىٰ هذه الأنشطة بصرف النظر عن كون هذه الموضوعات وُجِدَت لخدمة الدين السنيّ، أم كانت بسبب الرغبة في محاربة أهل السنة ومعاداة افتراضاتها (ومن هذا النحو الدعاية العلوية).

ولم يأخذ المفكرون الأحرار في حسابهم هذه الفوارق والاعتبارات المرتبطة بهم. ولم يقتصر ردُّ فعلهم علىٰ جزءٍ بعينه من الحديث الذي نما بشكلٍ مثيرٍ «والذي ظهر بشكل مضايق لأهل السنة»، ولكن تجاوز ذلك إلىٰ نظام الحديث بِرُمّته.

وقد أثار التصرّفُ المثيرُ الذي تظاهر به المحدِّثون في الحكم علىٰ تفصيلات الإسناد والمتن حتىٰ عندما يتضح تماماً بمجرد الرؤية السطحية «ما لم تثبط العزيمة برياء الرواة» أنه لا سبيل للتوثيق، سخريةَ وازدراءَ قومٍ لم يعرفوا لأوعيةِ العلم قَدْرَها.

---

(1) مقدمة سنن الدارمي. * (هذا وهم منه . لم يخرجه الدارمي . وإنما خرجه الحاكم ، وابن عساكر ، وابن عدي ، والعقيلي ، والبيهقي ، والطبراني في مسند الشاميين . مرفوعاً عن رهط من الصحابة)

وقد يقالُ إنَّ نظرةَ بعض الناس غير المتحاملة، وحتىٰ الساخرة منها، والأشياءُ التي أثَّرت في عامّةِ النّاس بسبب طبيعتهم الدينية مألوفةٌ أكثر من غيرها بين المشتغلين بالأدب لذاته في العالم الإسلامي في القرن الثاني والثالث. فأقدسُ المقدّسات محطُّ سُخريةٍ ومحلُّ إنكارٍ هنا. وهنالك شيءٌ من التعصُّبِ يُعْزَىٰ عادةً للمجتمع الإسلامي.

وقد جُعِلَت هذه الأحاديثُ مثارَ سخرية في هذه الدوائر. كما اختار الشُّعراءُ الظُّرفاءُ شكلَ الأحاديث [1] من أجل الأفكار السخيفة والماجنة ـ وهذا محمد بن منادر (ت 200 هـ) يقدّم لنا مثالاً علىٰ ذلك[2]ـ وفي مناسبةٍ أخرىٰ جَعَلَ إسحاقُ الموصليُّ الإسنادَ موضوعاً للنكتة من خلال إشارة ظريفة لكلمة المرسلات (سورة 77 آية 1)[3].

وقد بلغ الأمر ذروته في قصيدة أدرجت في قصة علاء الدين، وقد وردت فيها نكتة سمجة مسبوقة بعبارة: «حدثنا عن بعض أشياخه أبو بلال شيخنا عن شريك» [4]. وهذه الموضوعات لم تظهر في الدوائر التي يتمتع فيها الحديث بسمعة حسنة،كما لم يتساهل فيها داخلها [5].

وقد استعمل علماءُ الكلام المعاصرون (وقتئذ) أساليبَ أكثرَ جِدّيةً

---

(1) يستخدم ابن رشيق (ت 463 هـ) الإسناد بشكل مختلف كلياً لأغراض شعرية، وقد جاء ذلك في قصيدة استشهد بها mehren في كتابه Rhetorik der araber ص 101 سطر 4.

(2) الأغاني 17/ 28

* يعني قول ابن منادر:

وجت في الآثار في بعض ما ✿ حدثنا الأشياخ في السند

(3) المصدر السابق 5/ 104.

* (جاء في الأغاني: حدثني الصولي قال: حدثني ميمون بن هارون عن إسحاق أنه كان يقول: الإسناد قيد الحديث. فتحدث مرة بحديث لا اسناد له. فسئل عن اسناده فقال: هذا من المرسلات عرفاً)

(4) الليالي العربية «ألف ليلة وليلة» 2/ 95 طبعة بولاق 1279.

(5) [يجب ألا يفوتنا أن السخرية من المقدسات لا تعني قلة الإيمان بها].

للاستخفاف برواة الحديث[1]. ولم يكن يصعب عليهم البرهنة علىٰ مقدار تناقض المسائل الشرعية والعقدية. وكان علىٰ أهل الحديث أن يقوموا بدورهم باعتبارهم سنداً يعتمد عليه، وذلك بجعل الأحاديث تصوّر الآراء المرفوضة من قبل المفهوم الديني الأكثر صحة، تلك الآراء التي أصبح لها نوعٌ من الشيوع حتىٰ في الإسلام.

«ومن هذا القبيل تجسيم الصفات الإلهية» وقد روىٰ الحديثُ بأسلوبٍ أخّاذ الحكاياتِ الغريبةَ التي اقتبسها من أساطير الإنجيل فضلاً عن البدايات الأولىٰ للإيمان بالآخرة كما وردت في القرآن.

وللاستخفاف بالحديث استغلت تلك النصوص التي رُوِيَت فيها الخرافاتُ والأساطيرُ الشعبية وأُدْمِجَت في العقيدة الدينية باعتبارها من أقوال النبي[2].

كما تعرّضَت للسخرية الأحكامُ التفصيليّةُ الدقيقةُ التي وَرَدَت في الحديث حول معظم العلاقات الأساس في الحياة اليومية، وهلمّ جَرّا.

والإصرارُ علىٰ السخرية من هذه التفصيلات اليومية يمكن الرجوعُ إليه في الحديثِ نفسه مَا دعا المشركين آنذاك لأن يقولوا مستخِفّين بهذه الشريعة: «إن صاحبكم ليعلمكم حتىٰ الخراءة»[3].

ومن المحتمل أن ما يُرْوَىٰ علىٰ لسان النبي وقتئذ يعكس رأيَ المنكرين الأحرار في زمان لاحق، الذين بَدَتْ لهم الأحكام التفصيلية اليومية لصغائر

---

(1) أظن أن قول معاذ بن جبل الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب السُّنة، باب لزوم السُّنة): «أحذركم زيغة الحكيم، فإنّ الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم» فيه هجوم خفي على موقف الفلاسفة من الأحاديث.

* (لا يفهم من قول معاذ ما فهمه جولدتسيهر، وتحذيره من الفلاسفة مقالاتهم لا لموقفهم من الحديث.

(2) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان 4/ 286. ففيه سخرية من تلك الأحاديث.

(3) النسائي (كتاب الطهارة، باب النهي عن الاكتفاء في الاستطابة بأقل من ثلاثة أحجار)، أبو داود (كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة)، الترمذي (كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة).

الأمور المتعلقة بالحياة اليومية الصادرة عن النبي، وإضفاء نوع من الحجية الدينية الملزمة عليها، نوعاً من الآداب المريبة.

ومن بين تلك الأحاديث أثار انتباهَنا حديثٌ ينتمي إلىٰ هذه الطائفة من الأقوال التي تشير إلىٰ نوعٍ من الهجوم في نطاق الحديث ضد أصحاب التفكير الحر «المعتزلة» الذي كان عليهم باعتبارهم مسلمين أن يحترموا الشريعة. إذ أعلنوا الاحتجاجَ بالقرآن وحده وحاولوا ردَّ كلّ ما جاء باسم الحديث أو السنة فيما يتصل بسلوك الناس اليوميِّ باعتبار أنَّ هذين ليست لهما حجية القرآن خلافاً لما يدعيه المناوئون.

ومن جهة أخرىٰ يبيّنُ هذا الحديثُ وجهةَ نظر الرافضين، وأيضا موقفَ أهلِ السُّنة من الحديث. يقول النبي: «ليوشك الرجل متكئاً علىٰ أريكته يحدث بحديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله. ما وجدنا فيه من حلال استحللناه. وما وجدنا فيه من حرام حرمناه[1]. ألا وإنّ ما حرّم رسولُ الله فهو مثل ما حرم الله»[2].

ومن الأمثلة علىٰ هذه العبارة الأخيرة أن هنالك أحكاماً تتعلّق بالأطعمة وردت في الحديث «مثل تحريم أكل بعض الأنواع من الحيوانات» ولم يرد لها ذكرٌ في القرآن. وقد زُيِّنَ هذا الكلام أيضا بنوعٍ من العواطف الإنسانية الخيّرة حيث استُشْهِدَ به لصاحب خيبر، وكان رجلا مارداً، اقترف كلَّ الأعمال المنكَرَة نحو السكان المغلوبين: «أيحسب أحدكم متكئاً علىٰ أريكته قد يظن أنّ الله لم يحرّم شيئاً إلَّا ما في هذا القرآن ؟ ألا إني والله قد وعظتُ وأمرتُ ونهيتُ عن أشياء، إنها لمثل القرآن أو أكثر وأن الله عز وجل لم يحل لكم أن تدخلوا بيوتَ أهل الكتاب إلَّا بإذن. ولا ضربَ نسائهم ولا أكلَ ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم»[3].

---

(1) أبو داود (كتاب السُّنة، باب في لزوم السُّنة).

(2) الترمذي (كتاب العلم، باب ما نهى أن يقال عند حديث النبي ﷺ).

(3) أبو داود (كتاب الخراج، باب في تعشير أهل الذمة).

وفي القرن الثاني الهجري اتسعت رقعة الهجوم عل الحديث بشكل كبير من قبل الزنادقة حتىٰ إنَّ ابن القطان (ت 198 هـ) يقول: «ليس في الدنيا مبتدعٌ إلَّا وهو يبغض أهلَ الحديث»[1].

ومن خلال ردود ابن قتيبة علىٰ حجج أصحاب الكلام نستطيع أن نتبينَ بسهولة ما وضعوه في الحديث، كما نستطيع أن نلحظَ أيضا مبلغَ هجوم المنكرين الأحرار ضد هذا المبدأ الغالب في الحياة الدينية والذي تزايد بالفعل في القرن الثالث.

وقد حاول ابنُ قتيبةَ أن يفنّدَ في كتابه «مختلف الحديث» كلَّ هذه الاعتراضات من وجهة نظر أهلِ السنّة، إلَّا أنه وجد نفسَه مكرهاً علىٰ استعمال كلّ أساليب التأويل لكي يجدَ بعضَ المعنىٰ للأحاديث السخيفة التي لا يقبلها عقلٌ، ولجأ إلىٰ نظائرها في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وجعل شرائط لمعرفة صحّة الأحاديث وتوثيقها. كما اعترف في كتابه بأنّ الأحاديث السخيفة ليست صحيحةً[2]. ويعزو الخرافات السخيفة إلىٰ القُصّاص وإلىٰ مصادرَ يهوديةٍ معبّراً عن أسفه لتهافت المسلمين علىٰ هؤلاء[3].

وتأثير الخرافة اليهودية، والأسطورة المسيحية معترفٌ به عند متكلمي أهل السنة[4] منذ عهود الإسلام المبكرة وحتىٰ الفترات اللاحقة. وحتىٰ في

---

(1) الدارمي: مقدمة السنن. * (عبارة: «ليس في الدنيا..» كذا وردت في الأصل مكتوبة بأحرف لا تينية مما يشير إلى أنها نقل حرفي، ولكنني لم أقف عليها بهذا اللفظ في سنن الدارمي)

(2) يروي ابن قتيبة في مختلف الحديث ص 315 قول هشام بن عروة في محمد بن إسحاق، الذي يزعم أنه سمع أحاديث عن فاطمة زوج هشام: «أهو كان يدخل على امرأتي أم أنا ؟».كما ساق ابن قتيبة كلام المعتمر عن أبيه يحذر من ابن إسحاق الكذاب. وقد ذكر أن الحديث قد تعرض لكثير من التأويلات الطائفية. ص 76.

(3) المصدر السابق ص 279. * (طبعة محمد زهري النجار، نشر مكتبة الكليات الزهرية 1966).

(4) غير أن الجاحظ يستشهد في كتابه البيان والتبيين 2/ 113 بقول لإعرابي جاء فيه: «حدّث عن بني اسرائيل ولا حرج» وهذا القول نفسه يذكره أبو داود في سننه (كتاب العلم، باب الحديث عن بني اسرائيل) على أنه حديث، وكذلك الترمذي (العلم، باب الحديث عن بني اسرائيل) في سياق مختلف عن الجاحظ.

[قارن أيضا: الخطيب البغدادي: تقييد العلم ص 30-34، جولدتسيهر في مجلة RE مجلة الدراسات اليهودية].

العهود الأولىٰ تعبر الأحاديث عن هذا الشعور:

سأل عمرُ بن الخطاب النبيَّ قائلاً: «إنا نسمع أحاديثَ من يهود تعجبنا، أفترىٰ أن نكتبَ بعضَها؟ فقال: أمتهوّكون أنتم كما تهوّكت اليهود والنصارىٰ ؟ لقد جئتُكم بها بيضاءَ نقيّةً..»[1].

وهكذا أخذ التحذيرُ من أحاديث أهل الكتاب المفتعلة يتأكّد فيما بعد عند المتأخرين من علماء الكلام انطلاقاً من هذا الحديث[2].

كما أخذت سخريةُ المتكلمين من الأحاديث شكلاً شعرياً. وقد حفظ لنا ابنُ قتيبة قصيدةً ساخرة[3] جاء فيها أن رواة الحديث لا يفهمون النص الذي يروونه[4].

زواملُ للأشعار[5] لا علمَ عندهم بجيِّدِها إلَّا كعلم الأباعرِ

لعمرك ما يدري المطيُّ[6] إذا غدا بأحماله[7] أو راح ما في الغرائرِ

---

(1) مصابيح السُّنة 1/ 14. وقد ورد في سنن أبي داود (كتاب العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب) حديث يمثل موقفاً معتدلاً ويحث على احترام الصحيح من حديث أهل الكتاب ورفض الكاذب منه.

* (حديث أبي داود ليس في قبول الصحيح من حديث أهل الكتاب كما يزعم صاحبنا وكل ما فيه قوله ﷺ: «ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم».

(2) انظر القسطلاني 5/ 665. [قارن أيضاً:جولد تسيهر: المصدر السابق هامش 28 و Vajda المصدر السابق ص 115].

(3) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 10.

(4) القصيدة لمروان بن أبي حفصة (ت 181 – 182هـ) وهي تشير إلى الناس الذين ينشدون القصائد القديمة دون فهم لمعناها. انظر السيوطي: المزهر 2/ 311.

(5) في ملاحظة هامشية لم يفهم كاتبها أصل الاستشهاد بهذا الكلام جعل لفظه (الأسفار) بدلاً من (الأشعار) إشارة إلى الآية القرآنية: (كمثل الحمار يحمل أسفاراً). وهذا المعنى شائع في الشعر الشرقي وفي وصف الفهم الفاسد. انظر مثلا: سعدي الشيرازي: جلستان، جزء رقم 8 رقم 3 طبعة جالودين ص 209 من أسفل، ففيه كلام عن الدواب التي تحمل الأسفار.

(6) في المزهر للسيوطي: لعمرك ما يدري البعير.

(7) في المزهر: بأسواقه. * (النوع الحادي والأربعون: معرفة آداب اللغوي «الحافظ»).

وهناك قصيدة أخرىٰ لشاعرٍ مجهولٍ يبدو أنها تنتمي إلىٰ المجموعة نفسها من الأفكار، جاء فيها:

إنّ الرواةَ بلا فهم لما حفظوا ... مثل الجمال عليها يُحْمَلَ الودعُ
لا الودع ينفعه حمل الجمال له ... ولا الجمال بحملها الودع تنتفع[1]

وهذا أبو العلاء المعري، أحدُ خصوم الحديث البارزين يقول[2]:

لقد أتوا بحديثٍ لا يثبته ✿ عقلٌ فقلنا عن أيِّ الناس تحكونه
فأخبروا بأسانيد لهم كذب ✿ لم تخل من ذكر شيخ لا يزكونه[3]

وقد تركت هذه الملاحظات أثرها علىٰ إيمان المسلمين بالسنة[4]. وكذلك نظم عبد الله محمد بن نصر الحميدي (ت 488 هـ) في الرد علىٰ أولئك الناس قصيدته «في النقد علىٰ من ذم الحديث وأهله».

(3)

إن النتيجةَ الغالبة والثابتة قد حققت بفعل ذلك النوع من رد الفعل الذي ظهر في دائرة المحدثين أنفسهم، ضد التزايد المهول في الأحاديث، وتجلىٰ ذلك في تطوّر أحد أشكال نقد الحديث الصحيح.

---

(1) الدميري: حياة الحيوان 2/ 462 (مادة: الودع).

(2) «كن عبداً لله ولا تكن عبداً لعباده: فالشريعة تخلق العبيد والعقل يحررهم» انظر Kremer, Uber die philosophishen Gedichte des Abul, Ala Ma, ary (Vienna, 1988), P.96 on P.126 [اللزوميات، القاهرة 1831، 1/ 326].

(3) اللزوميات لأبي العلاء 1/ 103 طبعة المحروسة مصر 1831، وطبعة 1895.

(4) [عن خصوم الحديث انظر أيضاً: جولد تسيهر، ZDMG «مجلة جمعية المستشرقين الألمانية مجلد 61 من صفحة 860 وما يليها» والمجلد 3 من 230 وما يليها. انظر كذلك، جوزيف شاخت: أصول الفقه المحمدي ص 40 وما بعدها].

وقد سبقت الإشارة فيما مضىٰ (ص 56) إلىٰ أن الجماعة التقية كانت سريعة التصديق بكل ما يعرض لها باعتباره حديثاً نبويّاً. وبسهولة أزيلت الشكوك المثارة حول توثيق أجزاء من المادة (الحديثة) المجمّعة. ويبدو أنّ الفقهاء أنفسهم قد وسّعوا نظرية الإجماع علىٰ حجية الحديث في فترة مبكرة، واتخذوا عمل الجمهور بالحديث دليلاً علىٰ صحته. وقد رُوِي عن ابن عباس قوله: «إذا سمعتموني أحدث عن رسول الله فلم تجدوه في كتاب الله أو حسناً عند الناس فاعلموا أني قد كذبت عليه»[1]، وبمعنىٰ آخر: الإجماع خير دليل علىٰ صحة الأقوال والأفعال المنسوبة للنبي[2]، والصحيح ما عدته الأمة صحيحا[3].

وأهلُ الحديث ذوو الضمائر الحية، لم يقبلوا علىٰ أنفسهم أن يقادوا بهذه الطريقة السهلة للحكم علىٰ توثيق قدرٍ هائل من الحديث. ومراعاةً للخطر الذي تهدّد أهلَ السنة من الأحاديث المتميزة، بحثوا عن دليلٍ آخرَ لمعرفة صحة الحديث غير إجماع الأمة.

وكان الدافع المباشر للحكمِ علىٰ كلّ ما وصل الناسَ في صورة أحاديث من خلال أفراد مؤثرين في دوائر معينة من العالم الإسلامي حُكْماً صحيحاً، هو انتشار الأحاديث المعادية للمذهب السني التي عُرِفَت في مساحاتٍ واسعة من

(1) سنن الدارمي (المقدمة، باب تأويل حديث رسول الله).

(2) يذكر الخطيب البغدادي عدداً من الأحاديث تبين أن قبول الحديث النبوي وردّه يتوقف على الانطباع الذي يخلفه في نفوس الناس: «إذا سمعتم الحديث عنّي تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم عنه» الخطيب البغدادي: الكفاية ص 430. وفضلا من هذا توجد هنالك أقوال أخرى تتضمن المعنى نفسه.

* (انظر تعليقنا)

(3) ويعبّر ابن خلدون عن هذا الاحساس عند المسلمين بقوله: «في الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع» أي للأحاديث التي يرفضها النقاد. انظر المقدمة ص 260.

* (انظر تعليقنا)

بلاد الإسلام. وتبعا للرأي الذي ذكرناه آنفا ادّعوا الإجماع لمصلحتهم.

ويجب أن نتذكّرَ أن اتجاهَ السّنة في مصر من الأمصار يحدّده، بشكل رئيس، أولئك الفقهاء الذين استحقوا ثقة سكان ذلك المصر.

وبواسطة الأحاديث التي نشروها، أثّروا في رأي الناس الذين عملوا في وسطهم، فأهلُ مصرَ لم يحترموا عثمانَ كثيرا حتىٰ أذاع الليثُ بن سعد (ت 175 هـ) بينهم أحاديثَ فضائل عثمان. وبالمثل كان صنيعُ أهل حمص بعليٍّ حتىٰ أطلعهم إسماعيل بن عياش (ت 181 هـ) علىٰ أحاديث فضائل علي[1]. يقول وكيع (ت 196 هـ): «لولا جابرُ الجُعفي لكان أهلُ الكوفة بغير حديث»[2].

وبيسر نستطيع أن نستنتجَ ما نوعُ الحديثِ الذي نشأ في الكوفة تحت تأثير جابر من خلال ما عرفناه عنه بالفعل (ص 159).

وهكذا، فإنّ الانتماءَ الحزبي لرواة الحديث هو الذي يقرّر ما إذا كانت جماعاتٌ من الناس متأثرةً بحزبٍ أو بآخرَ.

وكان هنالك أيضا خَطَرٌ حقيقيٌّ من تسرُّبِ الأحاديث، خطرٌ هدّد كلَّ مجالات السنة في الدّين وفي الحياة العامة. وكان علىٰ تلك الدوائر التي رغبت في حماية الحديث من تلك الموضوعات أن تبذُلَ اهتماماً خاصّاً بشخصية رواة الحديث ورجاله الذي انبنت عليه دعوىٰ توثيق كلّ حديثٍ. وتُقْبَلُ هذه الأحاديث فقط علىٰ أنها تعبيرٌ صحيحٌ عن الرّوح الدينية لكلِّ الجماعة الإسلامية،كما رواها رجالٌ ليست عدالتهم وموقفهم من أهل السنة محلَّ شكٍّ، وكانوا بكل معنىٰ الكلمة ثقاتٍ. ولم يعزوا إلىٰ النبيِّ، لطيشٍ مجردٍ أو لقلّةٍ في الدين أو لأغراضٍ حزبيةٍ، أقوالاً تتناقض مع المذهب العام وتخدم أغراضَهم الخاصة.

---

(1) الدميري: حياة الحيوان 2/ 376 (مادة: الليث). «عثمان بن صالح».

(2) الترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الآذان)

ولم يلق متنُ الحديثِ اهتماماً كبيراً بقدر ما لقيَ الإسنادُ نفسُه من اهتمام.

والإيمان بصِحَّةِ حديثٍ ما أو بطلانه يتوقّفُ علىٰ عدالـة رواتـه، ولـذلك عُرِفَ الإسنادُ بقوائم الحديث، حيث أصبح وجودُ الإسـناد دلـيلاً عـلىٰ صـحّة الأقوال المروية به. وبدون الإسناد لا يصحُّ حديثٌ [1]، كما عُرِفَ الإسنادُ بِقَيْـدِ الحديث [2] الذي وَحْدَه يجمع بين رجاله.

ولما كان الخطرُ الذي تهدّد الأحاديث من الرواة المتهـورين والمتحيـزين لم يُدْرَك، فإنَّ ما أعطيَ لرجالِ السّند من اهتمام كان ضئيلا [3].

وهذا مالك بن أنس كان يقدّم العملَ بالحديث، ولم يكن يهـتم بالرّجـال إلَّا قليلا[4] ولذلك اعتنىٰ بأحاديث المُغَنّـي الفـاحش عـروة بـن أذينـة ورواهـا دون تردّد[5]، ولعلّ ذلك يرجع إلىٰ تعاطفه مع الغناء الذي كان منغمساً فيه في صباه[6].

ولم يهتم الفقهاءُ بالنظر في أسانيد الحديث إلَّا عندما انتشرت الموضـوعات، فبذلوا حينئذ كلَّ ما في وسعهم للتحقق من رواة كلِّ حديث، بقصد جعل صـحّةِ الحديث تتوقف علىٰ سلامتهم من المطاعن[7]. ويبدو أنَّ نقدَ الرّجال قـد ظهـر في زمن ابن عون (ت151 هـ)[8]، وشعبة (ت160هــ)[9]، وعبـد الله بـن المبـارك

(1) مسلم (المقدمة ص 88) بشرح النووي.
(2) الأصفهاني: الأغاني 5/ 110.
(3) الدارمي: السنن (المقدمة ص 93، باب الحديث عن الثقات).
* (يريد أنهم ما كانوا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة)
(4) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 2/ 76. * (انظر تعليقنا).
(5) الأصفهاني: الأغاني 21/ 105. * (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).
(6) انظر الهامش رقم 276 من الفصل الثاني من كتابنا هذا). * (سبق التعليق فانظره في موضعه).
(7) مسلم (مقدمة الصحيح) ص 84، وقد جاء في الكفاية للخطيب البغـدادي ص 122: «النـاس لا يـسألون عـن الإسناد حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت سألوا عن الإسناد ليحدث حديث أهل السُّنة ويترك حديث أهل البدعة».
(8) انظر الفصل الثاني.
(9) وقد حُكِيَ عنه أنه كان أوّل من حقق في شخصية الرواة في العراق انظر طبقات الحفاظ ص 83.

(ت 181 هـ)، ومعاصرين آخرين لهم[1] . وكـان النقـدُ أكثـرَ دقـةً وصرامـةً في العراق [2] وبلاد المشرق الأخرىٰ، حيـث كانـت الأحـزابُ الـسياسيّةُ والدينيّـةُ شديدةَ المعارضة، وقد استعْمَلَتْ في أسـلوبٍ عنيـفٍ وسـائلَ دنيويـةً وروحيـةً لنصرة آرائهم.وعندما أصبحت هنالك حاجـةٌ لاختيـارِ الأحاديـث الـصحيحة والحسنة، وردِّ الموضوعة والمختلفة، بسبب الجمـع المـنظَّم للأحاديـث في القـرن الثالث الهجري،صار نقد الحديث جزءاً مهماً في علوم الحديث[3] . وقد بلـغ ذُرْوَةَ ازدهارِه في القرن الثالث والرابع الهجريين. وحسبنا أن نـذكر مـؤلِّفين مـن أكثـر المؤلفات التي لاقت استحساناً في ذلك الوقت، وهما: كتـاب الـضعفاء للنـسائي (ت 303)[4] الذي سنتحدث عنه فيما بعد لكونـه مـن أشـهر أصـحاب الـسنن وكتاب (الكامل في معرفة ضعفاء المتحدّثين) لابن عديّ (ت 365 هـ)[5].

وجميع الرواة المذكورين في الإسناد يوضـعون تحـت الاختبـار للحـصول علىٰ معرفة عميقة بشخصياتهم، ولاكتشاف سلامة دينهم وأخلاقهم، وهل هم دعاة بدعة ؟[6] وهل هم صادقون أم لا؟ وهل هم من الحفّاظ الأثبـات الـذين

---

(1) جاء هذا نتيجة لأقوال كثيرة له ذكرها مسلم في صحيحه (المقدمة ص 92 وما بعدها).

(2) قارن بـ: الفصل الثاني. وقد أكّد ابن خلدون في المقدمة ص 791 (سطر 3) عناية العراقيين الكبيرة تلك.
* (وهذا تحريف، والصواب: وكانت طريقة أهل الحجاز في أعصارهم في الأسانيد أعلى ممن سواهم، وأمتن في الصحّة لاشتدادهم في شروط النقلِ من العدالة والضبط، وتجافيهم عن قبول المجهول الحال في ذلك).

(3) عن أوائل هذا الفن انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 2/ 591 طبعة فلوجل، لا يبزج 1835.

(4) مخطوط مارشام بأكسفورد رقم 556، وفهرسـت مخطوطـات المكتبـة البودليـة، 379 رقـم 2 ص 371 [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/ 171، الذيل 1/ 270].
* (طبع بحلب عن دار الوعي سنة 1396 هـ بتحقيق محمود إبراهيم زايد مع كتـاب الـضعفاء الـصغير للإمام البخاري).

(5) فهرست الكتب العربية المحفوظة في الكتبخانة الخديويـة المـصرية، القـاهرة، 1/ 129، [تـاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 1/ 280]

(6) لم تُعَدّ البدعة في حد ذاتها جرحاً في عدالة الراوي إلَّا إذا كـان داعيـةً لبدعتـه (يـاقوت: معجـم البلـدان 3/ 452) «مادة ضبيعة»، وفيه يَدّعي ابنُ حِبّان إجماعَ الأئمة على ذلـك، والروايـةُ عـن المتهمـين بالقـدر =

سَلِمَ حفظُهم من الخلط و الوهم؟ وهل هم ممن تُقْبَل شهادتهم أمام القضاة دون تردد؟

ورواية الأحاديث أرقىٰ ضروب الشهادة[1]، لأنّ شهادةَ الراوي الذي سمع هذا القول أو ذاك من هذا الشخص أو من غيره، تتعلّق بمادّة عظيمة الأهمية في تحديد شكل الحياة الدينية. ونتيجة لهذه الحصيلة من التثبت يكون الراوي (ثقة)، و(متقناً)، و(حجةً)، و(عدلاً)، و(حافظاً) أو (ضابطاً)، وتلك هي صفات الطبقة الأولىٰ ممن تقبل روايته من الرواة. وأما من هو دون ذلك من الرواة فيوصف بأنه (صدوق)[2]، و(محل الصدق) و (لا بأس به)، ثم يليهم في المرتبة من هو (صالح الحديث)[3]، وأمّا أدنىٰ درجات التوثيق فقول النقاد في الراوي: (غير كذوب)، و (لم يكذب)[4].

ويميّز نقّادُ الحديث بين أعلىٰ مراتب التوثيق وأدناها وما يقع بينها، وترتبط

مألوفةٌ في كتب السُّنة المعتبرة، انظر مثلا: البخاري (كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله من يده)، و (كتاب الطب، باب ذات الجنب) قارن أيضا بكلام القسطلاني 4/ 22، 8/ 422. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 77 الطبقة (5) ترجمة ثور بن يزيد الكلاعي. وفيها «وكان قدرياً».

وحول هذه المسألة انظر ملاحظات ابن هشام ص 159 طبعة فستنلفد. وتاريخ أدب الشيعة ص 72 هامش رقم 6. وقد ذهب بعضهم بعيداً في هذا المنحى، حيث صرّح بأنّ رواة المرجئة ضعفاء لانحرافهم عن العقيدة السليمة. (الترمذي 1/ 119 طبعة بولاق: رأى رَأْيَ الإرجاء) ولا يرى عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) قبول رواية القائلين بخلق القرآن. أبو المحاسن 2/ 91. الطبعة الأوروبية.

* (يعني في الموضع الأول من صحيح البخاري حديث: «ما أكل أحد طعاماً قط....» وفيه: ثور بن يزيد الكلاعي وكان قدرياً. وفي الموضع الثاني منه، حديث: «أذِنَ رسول الله ﷺ لأهل البيت من الأنصار أن يرقوا من الحمّة والأذن» وفيه: عبّاد بن منصور رُمِيَ بالقدر ولم يكن داعية.

(1) وصف ذلك بالتفصيل شبرنجر في مجلة الجمعية الآسيوية البنغالية JASP، 1856، ص 53.

(2) لا تعبّر هذه اللفظة عن مطلق الصدق، ولذلك نجد في قولهم نحو: «جرير بن حازم ربما يهم في الشيء وهو صدوق» الترمذي (كتاب الجنائز، باب ما يقول في الصلاة على الميت).

(3) قارن بـ: الخطيب البغدادي: الكفاية ص 22 سطر 19. النووي: التقريب 1/ 345 مع تدريب الراوي للسيوطي. الطبعة الثانية 1966 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

(4) الترمذي 1/ 57، 113 طبعة بولاق 1292 هـ في جزئين.

الفائدة العملية والنظرية للأحاديث عندهم بحسب ما يناله الرواة من درجات التوثيق. وكان لهذا التحقّق «من شخصية الرواة» أكبر الأهمية حيث نجم عنه تأثير كبير في العمل الديني. ثم إنّ الذين يؤثّرون في الحياة الدينية للأمّة هم وحدهم الذين يستطيعون الحكم علىٰ صحة الأحاديث، ولا يحتجّون بكلِّ شيء حتىٰ يعلموا مخارج [1] العلم [2] علىٰ حد قول عبد الرحمن بن مهدي (ت198هـ).

وعبارات التوثيق المطلق والنسبي وتعديل الرواة، تقابلها بالمثل عبارات تفصح عن عدم الثقة وعدم العدالة. ومن الواجب ملاحظة أن وجود خَدْشٍ في عدالة الراوي يسمىٰ (جرحاً) في مصطلح الحديث. وهنالك عدد كبير من المترادفات تتعلق بهذا المفهوم تستعمل للتعبير عن جرح الراوي، وأكثرها استعمالا كلمة (طعن)[3]، ثم (قدح)، ويستعملون بندرة كلمة (نزك)[4] التي تظهر غالباً في الكتاب وكأنها (ترك) للتشابه بينهما في الرسم[5] وإذا لم يتحقق من عدالة الراوي بشكل أكيد، وبقيت بعض الشكوك تدور حوله، فإنه يمكن القول في شيء من الحيطة أن هذا الراوي عرضة للغمز[6].

---

(1) مفردها مخرج. ويراد بها الراوي. وقد استعمل صاحب العقد الفريد 3/ 22 هذه اللفظة بهذا المعنى في قصة أوردها.

(2) النووي: تهذيب الأسماء واللغات / 305 طبعة المنيرية (ترجمة عبد الرحمن بن مهدي).

(3) قارن أيضا ياقوت: «كلم» 2/ 158. * (يريد كَلَمَه كَلْماً أي: جرحه تجريحا).

(4) مسلم: مقدمة الصحيح ص 92 بشرح النووي. وهذه اللفظة أقلّ جرحاً من (كذب) عند اتهام الراوي.

(5) ومثال ذلك ما جاء في المعارف لابن قتيبة ص 448 من أن شهرا تركوه، والصّواب أن تقرأ: إن شهراً تركوه. وقد وقع في الخطأ نفسه الترمذي في جامعه 1/ 44، 2/ 117، 178. حيث ينبغي أن تُقرأ لفظة «تركه» و«تركوه» «نزكه» و«نزكوه». * (تركوه ونزكوه كلتاهما من ألفاظ الجرح وليس ذلك من التصحيف كما يتوهم جولدتسيهر. والمواطن التي يقصدها في الترمذي جاء فيها: تركه شعبة، وتركه أهل العلم، تركه يحيى بن سعيد)

(6) «غمز عليه» انظر الطوسي: الفهرست ص 162، 233، وقد جاء في المصدر السابق ص 139 قولهم: «غمزوا عليه بلعب الشطرنج». والغماز عنوان كتاب في نقد الأحاديث المشبوهة ذكره إلفرت في فهرست برلين 2/ 279. * (صاحب الغماز هو جلال الدين السمنودي).

ونتيجة هذا التثبيت يوصف الراوي المشتبه فيه بأوصاف اصطلاحية أخرىٰ.فإذا قيل عن أحدهم أنه: (لين الحديث) فذلك يعني أنه مجروح، إلَّا أن ذلك لا يعني أنه مردود الحديث مطلقا. وقد يوصف بأنه (ليس بقوىٰ)، ثم يتدنىٰ في المراتب فيكون (ضعيفا)، و(متروك الحديث)، و(ذاهب الحديث)، و(كذاب)، وهلم جرا[1].

ويعرف هذا النوع من النقد في معرفة مستويات الرواة بعلم (الجرح والتعديل). وتوجد أكثر آثاره أهمية في تفسير ألفاظ السنن (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب. حيث يضاف لكل حديث مخرج في كتب السنن جرح الرواة وتعديلهم).

وهذه الضروب من التثبت ساهمت في ظهور (علم معرفة الرجال)[2]، وقد بلغ هذا النوع من علوم الحديث أوجه عند ابن أبي حاتم (عبد الله بن محمد بن إدريس) الرازي (ت 327 هـ) [3].

وبصرف النظر عن التحقق من الصفات الشخصية للرواة، كان من الواجب علىٰ النقاد أن يهتموا كذلك بالانسجام والتوافق داخل الإسناد، وهنا كانوا قادرين علىٰ اكتشاف أمور عجيبة.

ففي أحد الأسانيد مثلا نجد أنّ عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ سمع من معاذ بن جبل في حين أن معاذاً توفي زمن خلافة عمر بن الخطاب، وأن عبد الرحمن لم يولد إلَّا سنة 17 هـ[4].

---

(1) البغدادي: الكفاية، النووي: التقريب الصفحات السابقة.

(2) النووي: التقريب 1/ 341 مع تدريب الراوي للسيوطي.

(3) ياقوت: معجم البلدان 3/ 120 (بلاد الري) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 345.

(4) الترمذي 2/ 189، 257.

* (في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ سورة هود).

وفي مواجهة هذه الأمور كان دورُ النّقاد إمعانَ النّظرِ في الأسانيد لمعرفة استحالة اجتماع بعض الرواة من ناحية تاريخية. فمثلا، إذا قيل إنّ الحسن البصري يروي عن أبي هريرة فذلك يعني أنهم لا يمنعون تاريخياً من اجتماعهما، وأن تكون بينهما علاقات شخصية[1].

ويقول البخاري عن إسناد قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن سلمان أنّه غير صحيح لأنّ سلمانَ كان مَيْتاً عندما بدأ أبو ظبيان في سماع الحديث[2].

وقد حاول الوُضّاع أن يُبْطِلوا هذا المنهج التاريخي في النّقد بإضافة رواة مجاهيل في الأسانيد المنقطعة، لذلك كان علىٰ نقّاد الحديث بذل ما في وسعهم لمعرفة ما إذا كان وجود مثل هؤلاء المجاهيل يقدح في صحة الحديث[3].

(4)

وبهذا البحث المضني في هذا النوع (من الحديث)، نجح نقادُ الحديث المسلمون في كشف كثير من الوّضاعين ورد أحاديثهم[4].

وقد خلقت فيهم تلك الاختبارات التي أجروها علىٰ ذلك الكم الهائل من الأحاديث الموضوعة نوعاً من التبصر والتدقيق، وزادت من ريبتهم وشكّهم.

وقد برهنت الوقائع علىٰ أنّ هذه الشكوك لا يمكن أن تمضي بعيداً إذا كانت تتمشىٰ مع جرأة الوضاعين. وفي الواقع لم يفعل هؤلاء شيئاً فيما بعد يمكن توقعه في هذا المجال منذ البداية المفعمة بكلّ أنواع الأحاديث الموضوعة.

---

(1) النووي: تهذيب الأسماء 2/ 162 (ترجمة الحسن البصري).

(2) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب في فضل العرب).

(3) هناك مثال جلّي على ذلك في شرح كتاب السير للسرخسي، مخطوطة، ورقة 235، وأمثلة أخرى في سنن الترمذي 2/ 153، 174، 180.

(4) ذكر مسلم في مقدمه صحيحه ص 55. عدداً من مشاهير الوضاعين الذين تُرَدُّ أحاديثهم.

ويكفي هنا ذِكْرُ مثالٍ واحدٍ علىٰ جرأة الوضاعين ـ بصرف النظر عن الطريقة المعهودة في عزو العبارات الزائفة إلىٰ أسماء رواة يحسب لهم كلّ حسابٍ في التاريخ الإسلامي ـ للإشارة إلىٰ أن هنالك بعض الناس لا يشعرون بأي تردّد في اختراع أسماء جديدة يخدعون بها المستمعين السذج. وفي القرن الذي ألّف فيه ابنُ عدي كتابه الذي ذكرناه آنفا كان هنالك أبو عمر لاحق بن الحسين يخترع أسماء يضعها في أسانيده، مثل: طغرال وطربال وكركدن، ويعزو إليهم أحاديث[1].

وبازدياد الشكوك في هذه الحالات التي يحتمل أنها لم تكن في حالة عزلة، ظهر اعتناء النقّاد بالتثبّت والتحري[2]، وهم لم يقصّروا ـ علىٰ الرغم من التساهل[3] ـ في إعلان الاستنكار بقدر الإمكان في هذا المجال.

---

(1) ياقوت: معجم البلدان 3/ 397 (صدر).

* (وفيه صُدر: ينسب إليها أبو عمر لاحق بن الحسين بن عمران بن أبي الورد الصدري، وكان أحد الكذابين وضع نسخاً لا يُعْرَفُ أسماءُ رواتها مثل: طغرال وطربال وكركدن، مات بنواحي خوازم سنة 384 هـ).

(2) أثيرت في القرن الثالث الهجري مسألة ما إذا كان أولئك الرواة الذين توسّعوا متعمدين في نشر أقوال صحيحة عن النبي ﷺ بأسانيد مقلوبة يُعَدّونَ كالوضاعين. وأكبر تسامح كان قد حدث مع هذا الضرب من الوضع. انظر، الترمذي (كتاب العلم، باب ما جاء فيمن روى حديثا وهو يرى أنه كذب).

(3) لكي نكون منصفين فلا نميل لاستهجان معاني الأسماء الغريبة (فإنه يجب أن نوضح) أن هنالك مصنفات في معرفة الأسماء المفردة للرواة، وهم موجودون بالفعل. فقد ورد في مخطوط رقم 574 ورقة 4أ بمكتبة جوته للمخطوطات العربية كلام لأحمد بن يونس الرقي (ت 227 هـ) عن أحد الرواة الكوفيين، وهو مسدد بن مسرهد بن مسرهل الأسدي، يقول فيه: «إذا ذكر هذا الاسم بعد بسم الله فإنه ينفع أن يكون رقية للدغة العقرب». وقد جاء في سنن ابن ماجه (المقدمة، باب في الإيمان): «ولو قرئ هذا الأسناد على مجنون لبرأ».

* (هذا القول الذي نقله عن سنن ابن ماجه هو لأبي الصلت وهو ضعيف. والإسناد الذي يعنيه قد اجتمع فيه سبعة من آل البيت، وليس من العجيب أن يتبرك به أبو الصّلت وهو شيعي معروف واسمه عبد السلام بن صالح قال فيه أبو حاتم: لم يكن عندي بصدوق وقال ابن عدي: متهم. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال الدارقطني: رافضي خبيث متهم بوضع حديث: «الإيمان اقرار بالقلب» وهو الحديث الذي يروى بالاسناد المشار إليه. وذكر جولدتسيهر لهذا في الهامش من قبيل التزيد والتهكم.
وسوقه لبيان تساهل المسلمين في قبول الأسانيد الضعيفة غير مقبول، حيث سمعنا قول أهل النقد في رواية أبي الصلت. انظر ميزان الاعتدال للذهبي 2/ 616.)

وهنالك مثال يبين لنا المقدار الذي ذهب إليه بعضهم في هذا النقد السلبي، الذي يعطينا أيضا رؤية عميقة لآلية تكوين الحديث النبوي. ففي كثير من كتب السنن نجد نصاً يتعلق بالمسائل الشرعية التالية:

إذا عقد أحدهم علىٰ امرأة، ومات ولم يدخل بها، ولم يسمّ لها صداقاً «فما صداقها ؟» فهذه المسألة عُرِضَت علىٰ ابن مسعود، وحكم فيها بقوله:«إنّ لها صَدَاقاً، كصداق نسائها[1]» لا وَكْسَ ولا شَطَطَ[2]، وإنّ لها الميراث، وعليها العِدّة[3]. فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان. فقام ناس من أشجع، فيهم: الجرّاح وأبو سِنان، فقالوا: يا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا في بروع بنت واشق، وإنّ زوجَها هلالُ بن مرّة الأشجعيُّ، كما قضيت. فَفَرِحَ عبدُ الله بن مسعود فرحاً شديدا حين وافق قضاؤه قضاءَ رسول الله[4].

وفي رواية أخرىٰ عن معقل بن سنان أنه سمع رسول الله يقضي بذلك في بروع بنت واشق، فهذا المثال يوضح ظاهرة الاستدلال بالحديث علىٰ صحّة حكمٍ صدر عن رأيٍ مستقلٍّ[5].

فقضاءُ ابنِ مسعود، فضلاً عن شهادة الحديث له، هو نتاجٌ للفقهاء المتأخّرين، و مما يَصْعُبُ تعليلُه ظهورُ آراء مختلفة حول هذه المسألة الفقهية في

(1) استطيع أن أقول بأن الضمير من (نسائها) يعود على القبيلة.

(2) عن لفظة (لا وَكْسَ) قارن: Noldeke & Beitr, Poesie, P.189 & V.T وعن لفظة (ولا شطط) قارن: الأغاني 5/ 134 وفيه: فاشتط عليه بالمهر.

(3) سورة البقرة، آية 234.

(4) أبو داود: السنن (كتاب النكاح، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقا حتى مات).
الترمذي: السنن (كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها)

(5) انظر الفصل الثاني.

القرن الثاني للهجرة، وأنّ حقَّ المرأة في الصّداق[1] كـان محـلَّ استفسار. يقـول عثمان بن سعيد الـدارمي (ت 280 هــ) في نقـده لهـذا الحـديث، وهـو تلميـذ ليحيىٰ بن معين وأحمد بن حنبل: «ما خلق الله معقل بن سنان قـط، ولا كانـت بروع بنت واشق قط»[2]. ويبدو أنّ الدّارمْي قـد تجـاوز الحـدَّ في نقـده، حيـث يصعب إنكار وجود معقل بن سـنان[3] حتـىٰ وإن كانـت صـلته بهـذه المـسألة الفقهية من اختراع الفقهاء.

ولم يكن الدارمي أوّلَ من تجرّأ علىٰ إنكار وجود أشـخاصٍ لهـم مكـانتهم التاريخية في الأخبار الإسلامية، فهذا مالك بن أنـس أنكـر قبلـه بقـرن وجـود أويس القرني[4] الذي تسميه الأجيال اللاحقة سيد التابعين[5] وحِيْكَـتْ حـول شخصيته الأساطير الدينية «وقد تنبأ محمد بوجوده»[6].

(5)

استطاع منهج نقد الحديث عند المسلمين أن يخلّصَ الأحاديثَ النبوية من بعض الأحاديث المخترعة، التي تظهر عليها علاماتُ الوضْـعِ بوضـوحٍ لـيس غير، بالرّغم من الأمثلة علىٰ الموضوعية الفردية.

---

(1) الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها.....)

(2) النووي: تهذيب الأسماء 2/ 105.

* (يقول النووي في رده على كلام الدارمي السالف الذكر: «وهذا الذي قاله الدارمي غلط منه وجهالـة لما علمه الحفاظ وغيرهم».

(3) ابن دريد: الاشتقاق ص 181 بتحقيق عبدالسلام هارون، نشر مكتبة الخـانجي. ابـن عبـد ربـه: العقـد الفريد 2/ 312.

(4) ابن حجر: الاصابة 1/ 115 [قارن أيضا الخطيب والذهبي المصادر السابقة].

(5) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 127 الطبعة الأوربية.

(6) مصابيح السُّنة 2/ 210 [قارن: ابن سعد 6/ 11، أبو نعيم: حلية الأولياء 2/ 79 الخطيب: تاريخ بغداد 3/ 15، الذهبي: ميزان الاعتدال 1/ 278].

وقد اهتمّ المنهجُ النقديُّ الإسلاميُّ في المقام الأول بالمظاهر الشكلية للنقـد[1]، وهذه الأمورُ الشكليةُ هي القولُ الفصلُ في توثيق الحديث وإثبات صحته.

والحديث لا يوضع في ميزان النقد إلّا من خلال شكله الخارجي، ومـن ثمّ يتوقف الحكمُ بصحّة المتن علىٰ صحّة الإسناد، فإذا سَلِمَ الإسنادُ الـذي رُوِيَت به عباراتٌ مستحيلةٌ مَلأىٰ بالتناقضات الداخلية والخارجية مـن هـذا النقد الشكليِّ، وكان متصلاً، واحتمال التقاء رجاله قائماً، فالحديث صحيحٌ، وليس بمقدور أحدٍ أن يقولَ: «إني أشكُّ في إسنادِ الحديث لأنّ في متنه سخافاتٍ تاريخيةً لا يقبلها منطق». وإذا رُوِيَت أحاديثُ متناقضةٌ بأسانيدَ صحيحةٍ ولم يُقَدّم أحدُ الإسنادين علىٰ الآخر، يأتي دورُ براعةِ التوفيق بينها[2]، وهذا يتطرّقُ غالباً لتوافه الأمور وصغائرها[3]. وإذا لم يمكن التوفيق بين المتون مطلقاً يُلْتَجأ علىٰ نظرية الناسخ و المنسوخ[4] «لا سيما في أحاديث الأحكام»، أو إلىٰ صياغة أصولٍ شكليةٍ محض لمعالجة علل الحديث.

فمثلا هنالك أصلٌ من أصولِ منهج نقد الحديث يُسْتَعْمَلُ عند اختلاف روايتين إحداهما مثبتة، والأخرىٰ نافية، فتقدّمُ المثبتةُ علىٰ النافية.

فعندما يروىٰ بلالٌ مثلا أن النبيَّ صلّىٰ في الكعبة، وَيُنْكِرُ ابنُ عباس ذلك، والخبران مرويان بإسنادين صحيحين، نجد أنّ منهجَ النقدِ الإسلاميِّ جرياً علىٰ

---

(1) قارن موير: حياة محمد 1/ 44، دوزي: مقالات في تاريخ الإسلام ترجمة ف شوفان ص 123. * (انظر تعليقنا)

(2) انظر الفصل الثاني.

(3) ومثال ذلك رفع الخلاف الهين بين ما جاء في البخاري (كتاب الصيد، باب من اقتنى كلباً ليس بكلب صيد أو ماشية)، و(كتاب المزارعة، باب اقتناء الكلب للحرث)، حيث جاء في الموضع الأوّل من البخاري: من اتخذ كلباً «نقص كلّ يوم من عمله قيراطان بينما ورد في الموضع التالي قيراط». والقيراط هو الميزان الذي يوزن به الأجر والجزاء كما في الحديث الذي أخرجه الترمذي (كتاب الجنائز، باب ما جاء في فضل الصلاة على الجنازة). * (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(4) انظر مثلا الترمذي (كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن شرب الخمر فاجلدوه). * (انظر تعليقنا)

الأصل المذكور يُقَدِّمُ روايةَ بلالٍ المثبتة علىٰ رواية ابن عباس النافيـة، وفي ذلـك يقولون: «إنما يؤخذ بشهادة المثبت لا بشهادة النافي»[1] ونقّاد الحديث المسلمون لا يقيمون وزناً حتىٰ للمفارقات التاريخية المحضة مادام الإسناد صحيحاً.

وتستغل موهبة محمد النبوية في تذليل تلك الصعوبات. ومن هذا القبيـل زعمهم أن النبي ﷺ حدد الأماكن التي يدخل منها الحجـاج إلىٰ مكـة مهلّلـين قادمين من بلاد الإسلام المختلفة، وبالمثل أخذت الروايـاتُ المـشكوكُ فيهـا في حُسْبَانها حجاجَ الشام، وهنالك رواياتٌ أيضا احتاطت لقوافل الحـج القادمـة من العراق، والنقاد الذين ينكرون صدور هذه الروايات الأخيرة عـن النبـي لم يدفعهم إلىٰ ذلك المفارقة التاريخية التي تضمنتها، ولكن دفعهم إلىٰ ذلك ضعف الإسناد[2]. وعناية النقاد المسلمين بالحديث يمكن أن نراها من خلال التطبيـق العملي له.

ونجد من بين العديد من الأحاديث المتحيِّزة طائفةً جديرةً بـالنظر، وهـي تلك التي يُسْتَحْسَنُ أن تُعْرَفَ بأحاديث المدارس الفقهية، أي الأحاديـث التـي اخترعت في مدرسة فقهية خاصة لغـرض إثبـات تفوّقهـا عـلىٰ منافسـاتها مـن المدارس الأخرىٰ، وحتىٰ تعطي وزناً وقيمة لمذهبها.

ولم تُخْتَرَع الأحاديثُ المتحيِّزَةُ لمواجهـة المبتدعـة في العقيـدة فقـط، ولكـن جُعِلَت أيضاً حَكَمًا أعلىٰ في الاختلافات بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز.

ولإثبات أنّ أبا حنيفة أعظمُ أئمة الفقـه، اخـترع أتباعُـه حـديثَ: «إن في أمتي رجلاً يقال له أبو حنيفة هو سراج الأمـة»[3]، وقـد زعمـوا أن أبـا هريـرة

---

(1) السهيلي على ابن هشام ص 190. وكذلك كتاب الاستبصار فيما اختلف فيه الأخبار للفقيه الشيعي الطوسي (ت 460 هـ) وهو يتعلق بهذا النوع من التوفيق بين أحاديث الأحكام انظر أيضاً: V. Reson, Notices sommaires (des manuscripts arabes du muse asiatique, St. petrsburg, 1881) p.27.

(2) هنالك أمثلة كثيرة على تزايد قلة الاهتمام «بهذا النوع من النقد» في شرح الزرقاني على الموطأ 2/ 158.

(3) النووي: تهذيب الأسماء / 219، الخطيب: تاريخ بغداد 8/ 335.

=

سمع ذلك من النبي مباشرة.

ولم يكن التصديقُ بأنّ محمداً قد ذكر فقيهَ العراق بالاسم، أقوىٰ منه في الدوائر التي تؤمن بأن الشاعر أبا ذؤيب ودعيَّ الخلافة ابن الزبير مذكوران في التوراة[1] وأنّ رهباناً من أهل الكتاب حدثوهم بأن كتبهم المقدسة قد وصَفَت معاويةَ بشكلٍ واضح جدا، إلىٰ درجة أنه لو كان في أمَّةٍ من الناس لَعُرِفَ من بينها[2] ولم يكن هذا عند أولئك الناس إلَّا دليلاً ظاهرياً علىٰ احتمال ذكر النبي أبا حنيفة.

ولم يتفوّق العراقيون علىٰ أهل المدينة في هذا الشأن، حيث ادّعىٰ هؤلاء أنّ مدرستهم الفقهية تستمدُّ سلطانها من النبي نفسِهِ، فاخترعوا الحديث القائل «يوشك أن يضربَ الناسُ أكبادَ الإبل[3]، فلا يجدون عالماً أعلمَ من عالم المدينة»[4] ـ وهو حديث يروونه عن أبي هريرة أيضاً ـ وفي هذا الحديث حسٌّ مالكيٌّ.

وقد وَجَدَ هذا الحديث طريقَه إلىٰ كتب السنة، حتىٰ إنّ مسلماً مع تشدّده في تصحيح الحديث - كما سترىٰ فيما بعد - رغب في البداية أن يذكره في صحيحه، وهو لم يعرض عن ذكره لفساد متنه أو لاستحالة أن يشير النبيُّ في

* (انظر العجلوني: كشف الخفاء1/ 33، والسيوطي: اللآلي المصنوعة 1/ 457.

(1) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية، مجلد 32 ص 351. وقد عثر أحد الرهبان في رق قديم على اسم شاعر عربي آخر. انظر الأغاني 6/ 155 (أخبار أبي دهبل).

* (جاء في الأغاني في الموضع المذكور: أن قوماً مروا براهب فقالوا له: يا راهب من أشعر الناس، قال مكانكم، حتى انظر في كتاب عندي. فنظر في رق له عتيق، ثم قال: وهب من وهبين من جمح أو جمحين).

(2) المبرد: الكامل 2/ 271، ابن بدرون: * (جاء في الكامل: وتزعم الرواة أن رجلا من أهل الكتاب وفد على معاوية... فقال له: تجد نعتي في شيء في كتاب الله)

(3) عن هذا التعبير انظر المسعودي: مروج الذهب 5/ 107 «ذكر جمل من أخلاق معاوية وسياسته» ابن عبد ربه: العقد الفريد 2/ 285 وقد جاء فيه: «حتى ضربت عليه آباط الإبل» ويراد به عثمان، وهذه العبارة تقال في الشر).

(4) البغوي: مصابيح السُّنة 1/ 17.

كلامه إلىٰ أوضاع المدارس الفقهية في القرن الثاني للهجرة، بل لعلةٍ في سَنَدِهِ، وفيه سماع أبي الزبير من أبي صالح وهذا مستحيلٌ من ناحية تاريخية. وإذا كان الوُضَّاعُ الذين اختلقوا هذا الحديثَ قد رَكّبُوا له سلسلةَ الإسناد تلك بعناية فائقة فليس بمستبعَدٍ أن توجد آثارُهم في صحيح مسلم[1].

والدوائر الإسلامية التي احتفظت حتىٰ الوقت الحاضر بالمناهج القديمة في الدراسة لا تزال تتبع الاتجاه نفسه الذي واجهناه لكونه أسلوباً من الأساليب القديمة.

يقول علي بن سليمان الباجمعوي، وهو أحد الفقهاء المعاصرين الذين بذلوا جهدا عظيماً في شرح كتب السنة الستة: من أغرب الأشياء التي عرضت لي وأنا أروي الأحاديث النبوية التي تحث العلماء علىٰ اجتناب مخالطة السلاطين، قول أحد الحاضرين لي: «كيف يقول النبي ذلك، ولم يكن في أيامه سلاطين[2] ؟، فهذا الرجل المسكين لم يفهم من الحديث أن رسول الله قد أنبأ بكل ما سيحدث إلىٰ يوم القيامة». فنقد الحديث إذن يعتمد علىٰ أمرين: عدالة الرجال، واتصال السند. وبينما يمكن التأكد من الأمر الثاني من ناحية موضوعية بالتدقيق في وفيات الرواة، يخضع الأمر الأول بشكل كبير لذوق الناقد وحكمه الشخصي.

وقلّما نجدُ اتفاقاً (بين النقّاد) في الحكم علىٰ عدالة أحد الرواة إلَّا في أحوال نادرة. وغالباً ما يوصَفُ الراوي بعبارات متباينة، فهذا ابن سعيد

---

(1) الدميري: حياة الحيوان 2/ 382 (المطبعة) * (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).

(2) الظاهر أن المنكِرَ لا يعرف أن لفظة (سلطان) قد استعملت قبل النبي بكثير جدا، وقد ظهرت في الأصل بمعنى (الحكومة) فقط، ثم أصبحت فيا بعد لقباً لكل حاكم. وقد استعملت كلمة (سلطان) بالمعنى الأول في المصنفات الفقهية القديمة، فمثلاً: من المعروف في أحكام النكاح أنه لا ينعقد إلَّا بوجود ولي للمرأة (وإذا لم يوجد) فإنّ السلطان ولي من لا ولي له. انظر الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في لا نكاح إلَّا بوليّ).

الدارمي مثلا يقول إنه سأل ذات مرة يحيىٰ بن معين عن جبير بن الحسن، فأجابه بأنه: «ليس به شيء». ويقول عنه النسائي إنّه: «ضعيف»[1].

وتكون الأحكام من حين إلىٰ آخر متذبذة [2]، وتتصف المصطلحات التي ابتكرها أهل النقد بمرونة شديدة، تسمح بتجنب حكم نهائي «علىٰ الرواة». فانظر (مثلا) إلىٰ ما قيل في الليث بن سليم. يقول فيه البخاري: «صدوق وربما يهم في الشيء»، ويقول أحمد «لا يفرح بحديثه، وهو يرفع أحاديث موقوفة عند غيره، ولذلك ضعفوه»[3].

وهكذا لا يستطيع المرء معرفة ما إذا كان ذلك الراوي صدوقاً أم ضعيفاً. ويبدو أن خلق قاعدة ثابتة لهذه الأمور كان أمراً مستحيلاً، والنقاد أنفسهم أكّدوا[4] أنّ القدرة علىٰ الحكم علىٰ قيمة الأحاديث لا يمكن أن تُكْتَسَبَ إلَّا بطول المجالسة والمناظرة والمذاكرة.

وفي غيبة القواعد المنهجية الصارمة لا يبقىٰ إلَّا الاستعداد الشخصي للفرد وشعوره بالتمييز سبيلاً للحكم، وهو ما يعرف بذوق المحدثين في التفريق بين الصحيح و الضعيف[5].

وقد تقود وجهات النظر الشكلية للنقاد المسلمين بين الفينة و الأخرىٰ إلىٰ

---

(1) ياقوت: معجم البلدان 5 / 447

(2) وخير مثال على ذلك ما ذكره ابن خلدون (المقدمة 1/ 261) في معرض نقد أحاديث المهدي حيث ساق الآراء الصحيحة والباطلة لنقاد مختلفين في الحكم على أحد الرواة. والكلام برمته يمكن أن يعد نموذجاً للنقد الإسلامي للأحاديث. * (انظر تعليقنا)

(3) الترمذي (كتاب الأدب، باب ما جاء في دخول الحمام)

(4) انظر ترجمة عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ) في تهذيب الأسماء للنووي 1/ 305 ولاحظ سياق النص.

(5) وأمثلة ذلك ما جاء في سنن الترمذي 1/ 28، 295، 2/ 293، 3/ 329.

* (نظير ذلك ما جاء في الترمذي «باب في الجنب والحائض»: و«البقية أحاديث مناكير عن الثقات» راجع تعليقنا على هذا).

نقد بعض عناصر المتون. وفي أثناء اختبار صحة الأسانيد تبيّن أنّ بعض رواة الحديث الثقات يروون الأحاديث المنكرة[1]. وحتىٰ هذه الضروب من التقويم كانت محكومة أساساً بدوافع شكلية[2]، ولكنَّ التأمّلَ العميقَ في الأحاديث يقود غالباً إلىٰ الحكم بأنّ هذه الأحاديث «لا نور فيها وعليها ظلمات» كما يقول أبو نعيم الأصفهاني (ت 430 هـ).

وبعبارة أخرىٰ إنّ أمَارَات الوضع ظاهرةٌ علىٰ أسلوبها و محتواها. غير أنه لم يترك للذّوقِ الشخصيِّ إلّا هذا الجانب من النقد.

---

(1) انظر التعريفات في Risch. p.18.

(2) قارن ذلك في مقدمته للمسند المستخرج على صحيح مسلم «القاهرة، مخطوط رقم 417» القاهرة، فهرست الخديوية 1/ 307. وقارن ذلك بقولهم: «لوائح الوضع عليه ظاهرة» انظر خزانة الأدب للبغدادي 1/ 101 طبعة عبد السلام هارون.

الحديث وسيلة لتهذيب النفوس والترويح على القلوب

(1)

يشمل نقد فقهاء المسلمين من حيث المبدأ جميع ضروب الرواية الحديثية، ولكن يجب أن نلاحظ أن آراء الجماعات قد فرّقت بين مستويات مختلفة في الحكم الأخلاقي علىٰ وضع الأحاديث. وقد رأينا قبلاً بالفعل أنَّ النقدَ الصارِمَ الموجّهَ إلىٰ الأحاديث المختلفة لم يكن سائداً في كلّ مكان.

ومن وجهات نظر معينة سمح أفضل الناس باختلاق الأحاديث ونشرها في ظروف مخففة. وكان التشدّد في الحكم علىٰ الأحاديث موجهاً عموماً لأحاديث الحلال والحرام، أي أحاديث الأحكام، أو تلك التي تعدّ مصدراً من مصادر الاستدلال الفقهي والعقدي[1]، وهذه الأخيرة يجب أن تكون خالية من الزيادات المشكوك فيها. لأنها دليلٌ علىٰ تثبيت السنة، وبيانٌ للأفعال المأمور بها والمنهي عنها، وسبيل لكسب رضوان الله. وقد تساهل كثيرٌ من الفقهاء في رواية الأحاديث النبوية التي لا تتصل بالفقه، ولكنها تتصل بفضائل الأعمال.

(1) قارن: شبرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG. مجلد 10 ص 16 وما بعدها.

وعلىٰ الرغم من أنّ الأحاديثَ الموضوعةَ في هذا المجال لم تكن في الواقع مستحسنة، إلّا أنّ أسانيدها لم تخضع مع ذلك لاختيار صارم[1] كالسنن وأحاديث الأحكام.

والرواة الذين لا تقبل روايتهم في أحاديث الأحكام، ينظر إليهم علىٰ أنهم عدولٌ في أحاديث الفضائل[2].

وقد نصح النوويّ بنوع من المسامحة مع هؤلاء حيث قال: «هذا حديث ضعيف، ولكن يستأنس به»[3]. ونظراً لأنّ تلك الأحاديث صدرت عن تقوىٰ وورع فقد سمح بنشرها. وقد ذهبت بعض الدوائر إلىٰ ما هو أبعد من ذلك، فشجّعوا بشكلٍ ايجابيٍّ اختلاف الأحاديث الزائفة.

والاعتراض علىٰ وجود الأحاديث الموضوعة في كتب أخلاقية مثل: «تنبيه الغافلين» للفقيه المبرّز أبي الليث السمرقندىٰ (ت 375 هـ)[4] قليل، وهي في حاجة إلىٰ متعصبين معادين للموضوعات من أمثال ابن الجوزي الذي قام بتحرير كتاب الإحياء للغزالي من جميع الأحاديث المشبوهة[5].

وقلّما رفض أحدهم الأحاديث الضعيفة الواردة في الأبواب الأخلاقية من كتاب الإحياء. وقد جوّزت الكرّامية وضع الأحاديث في الترغيب

---

(1) وقد تحذف الأسانيد في روايتهم. انظر، اليافعي: روض الرياحين في حكايات الصالحبن ص 5 القاهرة، 1297 هـ.

(2) البغدادي: الكفاية ص 134 طبعة حيدر آباد: يقول أحمد بن حنبل: «إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام، والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد. وإذا روينا عن رسول الله ﷺ في فضائل الأعمال...تساهلنا في الأسانيد»..

(3) النووي: المنثورات (مخطوط) ورقة 17 أ. ويعني حديث تلقين الميت الشهادتين.

(4) فهرست المكتبة الخديوية بالقاهرة 2/ 151.

(5) المصدر السابق ص 132 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/ 540 رقم 2، الذيل 1/ 748.

* (يعني كتاب منهاج القاصدين. وله إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء. انظر ذيل طبقات الحنابلة 1/ 419.

والترهيب والزهد[1] وقد سلك مسلكهم بعضُ الجهلة المتّسِمِين بِسِمَةِ الزّهاد ترغيباً في الخير في زعمهم الباطل[2] كما ذكر ذلك النوويّ.

وكانت المواعظ بشكل ظاهر في المجال الذي ازدهرت فيه الموضوعات والنزعات الأخلاقية [3]. وفي القرن الخامس الهجري، أُجْبِرَ الوعاظُ في بغداد علىٰ عرض أحاديثهم النبوية التي يروونها في مواعظهم علىٰ عالم الحديث الشهير أبي بكر أحمد الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) قبل شروعهم في روايتها[4].

وهذا دليلٌ علىٰ مدىٰ العبث بالأحاديث في تلك الدوائر. والذين أيّدوا المذهب القائل بجواز وضع الأحاديث لأسباب أخلاقية ونشرها بحرية حاولوا ايجاد أصول دينية لوجهة نظرهم.

ولدراسة طرق التحايل الشرعي من الممتع أنَّ نستمعَ إلىٰ الحجة الرئيسة لهؤلاء.

جاء في الحديث الذي يحرّم الوضع علىٰ النبيّ: «من كذب عليّ متعمداً [لِيُضِلَّ الناسَ به] فليتبوأ مقعده من النار»[5] والكلام الموجود بين قوسين داخل الحديث ليس موجوداً في النص الأصلي للعبارة، وقد زِيد بغية تجويز الموضوعات التي لا تضلّل الناس.

وقد فُسِّرَت عبارةُ «مَن كَذَبَ عليّ» بأنها غير «مَن كَذَبَ لي»، وبذلك

---

(1) وقد ذكر النووي هذه المسألة في كتابه (التقريب) 1/ 283 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، 1966.

(2) النووي: شرح صحيح مسلم 1/ 65 دار إحياء التراث العربي.

(3) قارن بـ: مقالة في الحديث النبوي لأحمد خان بهادر ضمن كتاب قاموس الإسلام لهيوز Hughes ص 642.

(4) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 436.

(5) راجع الفصل الرابع

فالموضوعات التي تحثّ علىٰ التقوىٰ، وتقرّب من خشية الله غير مستنكرة[1].

وهكذا استُغِلّت الأحاديثُ الموضوعةُ في أغراض الخير، وبنيّةٍ حسنة، ولم يَبْدُ علىٰ الوضّاعين أيُّ نوعٍ من الخجل من صنيعهم هـذا عنـدما تـصدّىٰ نقـادُ الحديث لهم، وقد قدّموها دون مقابل.

ومن المعروف أنّ هنالك عدداً من الأحاديث التي تُنْسَبُ إلىٰ النبيّ تتعلـق بفضائل سور القرآن، وقد بيّنت بشكل دقيق مقـدار الأجـر الـذي ينالـه أهـلُ الصلاح المنشغلين بقراءتها.

وقد جعل بعض مفسري القرآن، مثل البيـضاوي، لكـلّ سـورة قـولا في فضيلتها، وقد وردت تلك الأقوال مرتبـة في حـديث طويـل. وهـذا الحـديث الموضوع يعزوه أبو عصمة (نوح) الجامع إلىٰ عكرمة الذي يقال إنّه سـمعه مـن ابن عباس.

ومن الأفضل أن نستمع إلىٰ كلام أبي عمار المروزي عن أصـل هـذا الحـديث: «قيل لأبي عصمة الجامع: من أين لك عن عكرمة هذا ؟ قال: إنّي رأيـتُ النـاسَ قـد أعرضوا عن القرآن واشـتغلوا بفقـه أبي حنيفـة ومغـازي ابـن إسـحاق، فوضـعت الحديث حسبة». وقد سُئِلَ رجلٌ آخر وهو ميسرة بن عبد ربه وكان يروي مثل هـذه الأحاديث في فضائل السور، فقال: «وضعتها أرغّب الناس فيها».

والاعترافُ نفسُه يُرْوَىٰ عن أحد الوضّاعين لأحاديـث فـضائل القـرآن: عن المؤمّل بن اسماعيل قال: «حدثني شيخ بحـديث أبيّ بـن كعـب في فـضائل سور القرآن سورة سورة فقال: حدثني رجلٌ بالمدائن وهو حـيٌّ فـصرتُ إليـه، فقلت له: من حدثك؟ قال: حدثني شيخٌ بالبصرة. فصرتُ إليـه، فقلـت: مَـن حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بعبادان. فصرتُ إليه، فأخذ بيـدي فـأدخلني بيتـاً

(1) ذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم 1/ 70 حجج هؤلاء وتفنيد أهل السُّنة لها.

فيه من المتصوفة، وبينهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدّثني، فقلتُ: يا شيخُ مَن حدثك؟ فقال: لم يحدثني أحدٌ، ولكننا رأينا الناسَ قد رَغِبُوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديثَ ليصرفوا قلوبهم إلىٰ القرآن»[1].

وقد شاعت هذه الأحاديث في القرن الثالث الهجري. وذكر الترمذي أمثلةً متعددةً منها[2] وجعل لها الدّارمي فصلاً برمته في سننه[3] بالرغم من أنّها ليست جميعها تُنْسَبُ إلىٰ النبيّ ولكنها تُرْوَىٰ عن الفقهاء المتأخّرين.

ومقدار التسليم بهذه الأقوال عموما يوضّحه الخبر الآتي: «من قرأ ألفَ آية في ليلة كُتِبَ له قنطارٌ من الخير»[4].

وقد استلزم هذا الخبر الخوض في الموازين والمكاييل.

(2)

هنالك ظاهرة جديرة بالاهتمام علىٰ وجه الخصوص، توضّح الكيفيةَ التي نُسِبَت بها أقوالٌ أخلاقية إلىٰ النبيّ وهي ليست له. وعزو أقوال إلىٰ النبيّ في كتب الحديث ونشرها منذ فترة مبكرة بين المسلمين، وهي من أقوال غيره، ليس أمراً نادراً ألبتة.

فما يعرف بالأحاديث الموقوفة، وهي الآثار التي ينتهي سندها إلىٰ الصحابي أو حتىٰ إلىٰ التابعي، يمكن رفعها بسهولة إلىٰ النبيّ فتكون أحاديثَ مرفوعةً، وذلك بزيادة بضعة أسماء دون تردد، وبشكل اعتباطي لإكمال السقط

---

(1) السيوطي: الاتقان 2/ 155.

(2) انظر أبواب فضائل القرآن عن رسول الله ﷺ في جامع الترمذي.

(3) سنن الدارمي (كتاب فضائل القرآن)

(4) الدارمي: السنن (كتاب فضائل القرآن، باب من قرأ ألف آية).

في سلسلة الاسناد[1].

وقد استُعْمِلَ هذا عموماً في أحاديث الأحكام، وتجاوزتها إلىٰ غيرها.

ولم ينفر الناس من نسبة أقوال سائغة إلىٰ النبيّ ترجع إلىٰ عهـود الجاهليـة، وقد قاموا بذلك عن طيب خاطر، حيث أصبح معلوماً لديهم أنّ محمداً نفسَه لم يتردّد في إضافة عبارات جاهلية إلىٰ القرآن[2].

وفي إحدىٰ دراساتنا السابقة[3] أشرنا إلىٰ أنّ حديث النبـيّ «انـصر أخـاك ظالماً أو مظلوماً» هو مثل عربي قديم، ويحتمل أنّه نشأ في دوائر الجاهلية[4]، وقد أُعجب المسلمون به فنسبوه إلىٰ النبيّ[5].

وعبارة الخيل معقود بنواصيها الخير التي يستشهد بها كثيرا من بين أقـوال النبيّ موجودة في قصيدة لامرئ القيس[6].

وثمة جانب آخر من هذه الظاهرة يحتاج إلىٰ دراسة عن قرب أكثـر، وهـو وجوب إعراض المرء عما لا يعنيه في قولهم: «ترك ما لا يعنيه».

ونجد هذا الكلام في آثارٍ مختلفـة علىٰ أنّـه مبـدأٌ مـن المبـادئ الأخلاقيـة

---

(1) انظر مثلا: الترمذي 1/ 289- 2/ 167 – 2/ 190 – 2/ 233.

* (راجع تعليقنا على هذا الكلام) ويعرف من يرفع الأحاديث المقطوعة بأنه رفاع. المقدمة لابن خلدون 265.

(2) الجزء الأول من هذا الكتاب ص 22. من ملاحظة 8

* (جاء في الموضع المشار إليه: إن عبارة «فصبر جميل» الواردة في القرآن (يوسـف 83) موجـودة بالفعـل في قول الشنفرى في لامية العرب: «ولا الصبر إن لم ينفع الشكو أجمل». وقد شاع هذا عند الشعراء المتاخرين)

(3) انظر كتابنا المذهب الظاهري ص 154.

(4) جاء في أشعار الهذليين ص 134 رقم 19: «يعينك مظلوما ويؤذيك ظالما». قـارن بقـول أحـد الـشعراء المتأخرين الأغاني 7/ 123: (يسرك مظلوماً ويرضيك ظالماً).

* (البيت الثاني لأم يزيد بن الطثرية وقيل لزينب أخته ترثيه، وقيل لوحشية الجرمية، وعجزه: وكلّ الذي حملته فهو حامل).

(5) ظهرت هذه العبارة لأول مرة على أنها حديث نبوي في كتاب السير للشيباني ورقـة 59 أ، xl,wl ص 60 رقم 191، 1/ 179.

(6) الدميري: حياة الحيوان 1/ 393 مادة الخيل. امرؤ القيـس 1:8.

الإسلامية التي تنسب إلىٰ النبيّ[1].

وبذلك فإنّ كلّ من عمل بهذه الفضيلة من أهل الفضل فهو محمود الخصال[2].

إلّا أنّ أقدم المصادر تعزو هذا إلىٰ آخرين مثل: لقمان[3]، وعمر بن الخطاب[4]، وابنه عبد الله[5]، وعمر بن عبد العزيز[6]، وكذلك الشافعي[7].

وتُذْكَرُ صحفُ شِيْث وإبراهيم أيضاً من حين إلىٰ آخر علىٰ أنّها مصدرٌ لهذا القول[8] الذي يُعَدُّ ضرباً من الحكمة أو نوعاً من النّصح للتخلّقِ بصفة الحِلْمِ بمعناه العربي القديم (قارن الجزء الأول ص 203)، وليس بوصفه قولاً دينياً علىٰ الاطلاق.

---

(1) في الأربعين النووية. الحديث رقم 12. * (يعني حديث: من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه).

(2) مُدِحَ عبد الملك بأنه: كان تاركا الدخول فيما لا يعنيه، أنساب الأشراف ص 162 وبالمثل وصف مالك جعفراً الباقر كما ذكر الزرقاني في شرحه على الموطأ 1/ 209 بأنه كان يتحلى بهذه الفضيلة. وفي كتب التراجم نجد أن بعض الناس يمدحون بأنهم: مقبلون على ما يعنيهم. انظر مثلا، ابن بشكوال: الصلة ص 202-453-496-516-518-593-612، الخ. قارن أيضا بـ: أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 541. (الطبعة الأوروبية).

(3) الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في الصدق والكذب)، قارن، الميداني 2/ 227

* (جاء في الموطأ: قيل للقمان ما بلغ بك ما نرى، يريدون الفضل، فقال لقمان: صدق الحديث وأداء الأمانة وترك ما لا يعنيني).

(4) أبو يوسف: الخراج ص 15، وفيه: لا تعترض فيما لا يعنيك. * (وهو كلام لعمر بن الخطاب).

(5) الشيباني: الموطأ ص 386.

(6) اليعقوبي: التاريخ 2/ 304 دار بيروت للطباعة والنشر، 1980.

* يعني قول الحسين بن علي: إن المعرفة بكمال المرء تركه الكلام في ما لا يعنيه.

(7) العيون والحدائق ص 40. وهي إحدى الصفات الخمس التي سألها في خطبته عند توليه.

النووي: تهذيب الأسماء ص 55.

* يقول الشافعي في الموضع المذكور: «من أحب أن يفتح الله قلبه أو ينوره فعليه بترك الكلام فيما لا يعنيه».

(8) قارن بالأربعين النووية ص 28 وشرحها للفشني ص 48.

وقد ورد هذا القول < يعني ترك المرء ما لا يعنيه > بمعنىٰ الحلم في ثنايا حكم الحارثة بن بدر (ت 50 هـ)، ممثل المروءة القديمة في العقود الأولىٰ للإسلام[1].

ومع ذلك رُوِيَ فيما بعد علىٰ أنّه حديث.

وبالطريقة نفسها وُجِدَت عباراتٌ من كتاب العهد القديم[2]، والأناجيل طريقها بين أقوال محمد[3].

وبدأ كلُّ شيء للفقهاء في تلك الأيام – عندما بلغ نموُّ الحديث ذروته – جديراً بالتبني وإعادة صياغته في شكل حديث. وفي هذه الصور أمكنه أن يصير عنصراً مكوناً لتعاليم الإسلام.

(3)

إنّ الاقتناع باختراع الأحاديث والسماح بنشرها لما يترتّب عليها من منفعة أخلاقية للمسلمين، ومن أجل الترغيب في التقوىٰ والصلاح، والحثّ علىٰ تطبيق الفضائل الدينية والواجبات الشرعية. كان – كما جاء في كتب الحديث – أكثر شيوعاً عند المنشغلين برواية الأحاديث، سواء أكانت احتساباً لوجه الله أم لمصلحة ذاتية.

لذلك فإنّ كتّاب سير الزهّاد والصالحين بعد امتداح حياتهم الفاضلة

---

(1) الأغاني 34/ 12 (ترجمة الحارثة بن بدر) وحول هذا انظر أيضاً، الغزالي: الإحياء الجزء الأول الباب الثاني، الهجويري: كشف المحجوب ص 11 ترجمة نيكلسون. ابن خلدون 3/ 196، جولدتسيهر، ZKMG، مجلد 67 ص 532.

(2) نكتفي بما جاء في مروج الذهب للمسعودي على أنه حديث وهو: رأس الحكمة معرفة الله، واستبدلت لفظة مخافة بلفظة معرفة. المسعودي: 4/ 168 (باب ما بدأ عليه السلام من كلام مما لم يحفظ قبله عن أحد) انظر: سفر الأمثال 10/9. Fleisher, Leib. Cat. p. 428 a

(3) انظر الذيول الملحقة بآخر كتابنا هذا.

وتلهفهم علىٰ الأمور الدينية، كثيرا ما يعلقون في آخر تراجمهم بأنّهم ليسوا من الثقات في الرواية أو أنّهم يضعون الأحاديث [1].

فهذه الحرية – المسلّمُ بصحتها دون أدنىٰ شك – قد أخذت تنتشر تدريجياً في الدوائر العريضة، وفتحت بذلك طريقاً ولجت من خلاله عناصرُ أكثرُ غرابة. وليس في كلّ مكان وزمان تسود الدوافع الناجمة عن التقوىٰ والورع.

والتهذيب الأخلاقي مرتبط بعامل نفساني، وهو التسلية أو المتعة الذهنية، ولذلك لم يستطع أحد منذ زمن بعيد أن يميز بين مستوياته المختلفة. وشيئا فشيئاً تحوّلت قصص المواعظ إلىٰ حكايات مسلّية حتىٰ بلغت حد الهزل، والكلّ لا يخرج عن الأحاديث النبوية.

وقد روىٰ عن النبيّ منذ مطلع القرن الثالث الهجري، وربما قبل ذلك قوله: ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له، ويل له [2].

وسنتناول الآن بالدرس تلك الدوائر التي انصبت عليها هذه اللعنات الثلاث، ولكن دون اعتبار للترتيب الزمني.

يحكىٰ في وفاة محمد بن جعفر الآدمي (ت 349 هـ) القارئ صاحب الألحان أنّه حجّ إلىٰ مكة بصحبة محمد الأسدي وأبي القاسم البغوي النحوي،

---

(1) ورد مثلا في طبقات المفسرين للسيوطي ص 11 رقم 31 طبعة ألبرتو مورسينج في ترجمة الحسن بن علي الأصمعي: «كان واعظا (ت 434)، لكن في أحاديثه مناكير، بل اتهم بوضع الأحاديث».

* (هو الحسن بن علي الكاشغري).

(2) الترمذي (كتاب الزهد، باب فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس).

* (أخرجه أيضا أبو داود في (كتاب الأدب)، والنسائي في (كتاب التفسير). وليس المراد بالتحديث هنا رواية الحديث النبوي كما توهم جولدتسيهر، وإنما المراد به مطلق الكلام، وقد جاء الوعيد بالويل في معرض ذمّ الكذب. ومن هذا القبيل قول النبيّ ﷺ: أربع من كن فيه فهو منافق خالص، ومن كانت فيه خلة منهن كان فيه خلة من نفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر. أخرجه ابو داود (كتاب السُّنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه).

فلما صاروا إلىٰ المدينة وجدوا ضريراً قائما يروي أحاديث موضوعة وقد اجتمع إليه الناس، فأراد أبو القاسم أن ينكِرَ عليه فقال الآدمي: تثور علينا العامة، ولكن اصبروا وشرع يقرأ، فما هو إلَّا أن أخذ يقرأ فانفضّت العامة عن الضرير وجاؤوا إليه، وسكت الضرير، وكُفِيَ أمرُه.

فَبِمَ تُشَبّهُ قصةُ هذا الرجلِ الضرير؟

وفي مناسبة أخرىٰ في المدينة أيضا: مر بشار بن برد بقاصّ المدينة فسمعه يحكي في قصصه قول النبيّ: من صام رجباً وشعبانَ ورمضانَ بَنَىٰ اللهُ له قصراً في الجنة. صحنه ألف فرسخ في مثله، وعُلُوّه ألف فرسخ، وكلّ باب من أبواب بيوته ومقاصره عشرة فراسخ في مثلها. فالتفت بشار إلىٰ قائده، فقال: بئست والله الدار هذه في كانون الثاني[1].

فهؤلاء القصّاص يتباهون بأسانيدهم المتصلة التي يستهلّون بها أقوالهم المخترعة. وقد اهتم المتأخرون منه في المقام الأول بالسيرة النبوية، والموضوعات المتعلقة بأحوال الآخرة من بعث وحساب، وحكايات نشأة العالم، وهذه جميعها تروق لأسماع العامة.

وبينما كان الامام أحمد بن حنبل وصاحبه يحيىٰ بن معين يصليان في مسجد الرصافة ببغداد قام بين أيديهما قاص، فقال: حدثنا أحمد بن حنبل ويحيىٰ بن معين، قالا: حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس، قال: قال رسول الله: من قال: لا إلٰـه إلَّا الله خلق الله له من كلّ كلمة منها طائراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان. وأخذ في قصة نحوا من عشرين ورقة.

---

(1) الأصفهاني: الأغاني 3/ 30.

* (لم يرد في الأغاني أن قوله: من صام رجباً وشعبان ورمضان...الخ هو حديث نبوي كما يزعم صاحبنا. والذي في الأغاني هو: مر بشار بقاص بالمدينة فسمعه يقول في قصصه: من صام رجبا وشعبان ورمضان...الخ فتنبه يرحمك الله إلى هذا التزييف).

فجعل أحمد بن حنبل ينظر إلىٰ يحيىٰ بن معين، ويحيىٰ بن معين ينظر إلىٰ أحمد بن حنبل فقال: أنت حدثته بهذا ؟ فقال: والله ما سمعت بهذا إلَّا هذه الساعة!.

فلما فرغ من قصصه، قال له يحيىٰ بن معين: تعال. فجاء متوهّما لنوال يجيزه. فقال له: من حدثك بهذا الحديث ؟ فقال: أحمد بن حنبل ويحيىٰ بن معين. فقال: أنا يحيىٰ بن معين، وهذا أحمد بن حنبل. ما سمعنا بهذا قط في حديث رسول الله، فإن كان لابد والكذب، فعلىٰ غيرنا. فقال له: لم أزل أسمع أنّ يحيىٰ بن معين أحمق ما تحققته إلَّا الساعة. كأن ليس في الدنيا يحيىٰ بن معين وأحمد بن حنبل غيركما. وقد كتبت عن سبعة عشر أحمد بن حنبل ويحيىٰ بن معين[1].

وهذه الحيلة قد سبق إليها آخرون قبل هذا القاص الماكر[2]. فقد روي منذ وقت بعيد أنّ هرم بن حيان (ت 46 هـ) ـ الذي يحكىٰ أنّ أمّه قد حملت به أربع سنين ـ قابل أحدَ القصّاص كان يكثر الحديث عنه، فسأله هرم: يا هذا أتعرفني؟ ما حدثتك بشيء من هذا قط. فقال له القاص: وهذا من عجائبك أيضاً؛ أنّه ليصلي معنا في مسجدنا خمسة عشر رجلاً اسم كلّ منهم هرم بن حيان، فكيف توهمت أنّه ليس في الدنيا هرم بن حيان غيرك[3].

ولسنا في حاجة إلىٰ الإشارة إلىٰ أنّ هذه القصة قد نسبت إلىٰ زمان متقدم من أوساط زمنية متأخرة حيث لم يكن في زمن هرم هذا النظام من الحديث بحيث يدعو إلىٰ هذه التجاوزات.

وأما الرجال الذين كانوا يحدثون العامة علىٰ قارعة الطريق أو في المساجد لتسليتهم أو لِعِظَتهم برواية أحاديث تتفق مع هذا الغرض، دون الإشارة

---

(1) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكرين ص 99 بتحقيق مارلين سوارتز، نشر دار المشرق بيروت 1986.

(2) ونقابل هذا أيضا في دائرة الأدباء. انظر الأغاني 21/ 90.

(3) المبرد: الكامل 1/ 363 باب 40 «من تكاذيب الأعراب».

بشكل رسمي إلىٰ هذا القصد، فقد عُرِفُوا باسم القصّاص[1].

وهؤلاء لا يختلفون عن القصّاص الدنيويين[2] إلّا في الأقاصيص الدينية، حيث يجتمع إليهم الناسُ علىٰ قارعة الطريق لسماع الحكايات والقصص المثيرة.

ويبدو أنّ لهؤلاء دوراً يشبه دور المقالات المضحكة عندنا، ولذلك فقد اسْتُدْعُوا إلىٰ قصور الخلفاء.

ولم يكن اسم القاص في عهود الإسلام الأولىٰ يحمل هذا المدلول السيّء الذي اكتسبه في أثناء التطور اللاحق للمنزلة التي ورثها عن السلف الصالح.

وقد استعمل النبيّ نفسه لفظة القصص فيما يتعلق برسالته (الأعراف 175، يوسف 3) وهو يُعَدُّ خيرَ مُعَبِّرٍ عن الصورة اللائقة بالوعّاظ الذين أُطْلِقَ عليهم اسم القصّاص[3].

وترجع نشأة هذه المهنة حسب الرواية الإسلامية إلىٰ صدر الإسلام، ويقال إنّ عمر بن الخطاب أذن لتميم الداري أن يقص علىٰ الناس[4]، وحسب روايات أخرىٰ يعد عبيد بن عمير أوّلَ قاص أذن له عمر. وقد عُرِفَ الصالحون بهذه التسمية إلىٰ عهد بني أمية، وعلىٰ وجه الخصوص كعب في خلافة معاوية. وطبّق هؤلاء نوعاً من الوعظ المتحرر المستقل، وحاولوا تقوية عقائد الناس وفضائل الإسلام وآماله بواسطة القصص التي تدعو إلىٰ التقوىٰ والصلاح. فنراهم في صفوف الجيش يحرّضون المقاتلين في سبيل الدين بالمواعظ، شأنهم في ذلك شأن

---

(1) عن القصّاص انظر أيضا: جولدتسيهر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، Richtungen 478/1، ج. بدرسون، الوعظ الإسلامي: الواعظ والمذكر والقاص. ضمن مجموعة من البحوث نشرت في ذكرى جولد تسيهر المجلد الأول 1984، ص 226. وبحث نقد الوعظ الإسلامي في: Die Welt des Islams, 1952, PP. 215 FF.

(2) المسعودي: مروج الذهب 2/ 465 ذكر خلافة المهتدي بالله. «مع طفيلي».

(3) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكرين ص 13.

(4) المصدر السابق ص 22.

الشعراء في الجاهلية[1].

وتعد الرواية التي تشير إلىٰ أولئك القصّاص الثلاثة في معسكر المقاتلين في العقد السابع للهجرة في خلافة مروان بن الحكم من أقدم الإشارات إلىٰ القصّاص.

وتحكي هذه الرواية أنّ هؤلاء الثلاثة قد خرجوا تحت زعامة سليمان بن صرد طلباً لدم الحسين فأجّجوا حماسَ الجند وقسّموا هذه المهمة بين ثلاثتهم. فبينما انشغل اثنان منهم بأجزاء من الجيش، انصرف ثالثهم طيلة الوقت يخطب في الجند خطباً حماسيةً وهو يتنقّل بينهم تارة هنا وأخرىٰ هناك [2].

وقد سمعنا أيضا عن نشاط القصّاص في القرن الثالث الهجري حيث يحكىٰ أنّ رجلاً يدعىٰ أبا أحمد الطبري ويلقب بالقاصّ كان يصحب جند المسلمين في حروبهم ضد الديلم والروم يحفّزهم علىٰ القتال[3].

وقد ذُكِرَ القصّاص علىٰ أنّهم من المفسرين للقرآن. ففي القرن الثاني للهجرة اشتهر موسىٰ الأسواري وعمرو بن قائد الأسواري بالقصص في بلاد العراق، وقد عُرِفَ كلاهما بالسُّمعة الحسنة. وكان أولهما يلقي دروساً في القرآن تارة بالعربية وأخرىٰ بالفارسية فتقعد العربُ عن يمينه والفرسُ عن يساره، فيحدّثُ هؤلاء بلغتهم وهؤلاء بلغتهم في المجلس نفسه.

وقد علّق الجاحظ علىٰ هذا بقوله: «وكان من أعاجيب الدنيا. واللغتان إذا التقتا في لسانٍ الواحد أدخلت كلّ واحدةٍ منهما الضيمَ علىٰ صاحبتها، إلَّا

---

(1) قارن بالجزء الأول من هذا الكتاب ص 48-49. وقد ورد في الأخبار الطوال للدينوري أن سعد استعمل شعراء قدامى في تشجيع الجند قبل معركة القادسية من أمثال: عمرو بن معد يكرب، وقيس بن هبيرة، وشرحبيل بن الصمت. انظر الأخبار الطوال ص 122 بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(2) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، القسم الثاني ص 559 طبعة دي خويه.

(3) ابن الملقن: مخطوط لايدن، فارنر رقم 532 ورقة رقم 11 أ..النووي: تهذيب الأسماء (ص741).

ما ذكرنا من لسان موسىٰ بن سيار الأسواري». وأما الثاني فقد أعطىٰ دروساً مفصلةً في التفسير وقد أنفق في هذا العمل زهاء ست وأربعين سنة، وكان يمضىٰ في تفسير آية واحدة عدة أسابيع[1].

وبقدر ما خدم القصّاص غاياتٍ دينيةً جادّةً بوصفهم مفسّرين بأسلوب وعظي أو بوصفهم قصاصاً للحكايات الدينية، فإنهم تُرِكُوا بمفردهم يقومون بعملهم المحمود دون إزعاج.

وقد أجازت الدوائرُ الدينيةُ الرسميةُ هؤلاء الوعاظ المستقلين، والفقهاءَ الشعبيين الذين نزلوا إلىٰ مستوىٰ تفهيم العامة في الشارع والمسجد، ونشروا بينهم الآراء التي تحضّ علىٰ الزهد، والتي لم يهتم بها الفقهاءُ الرسميون الذين انشغلوا في المقام الأوّل بدراسة الشريعة بينما اهتمت بها علنا تلك الدوائر.

وقد ساق الجاحظُ مقتطفاتٍ من مواعظ هؤلاء الناس[2]، ولم يُسْمَع أنّهم مُنِعُوا من ممارسة مهنتهم هذه التي خلقت عنصرا تكميلياً في الحياة الدينية للإسلام.

(4)

أنّ تعدّي القصّاص وتجاوزاتهم وحدها التي تعرضت للمجابهة، وهذه التحفظات كما سمعنا كانت موجهة ضد الدجاجلة الطمّاعين الذين لم تكن لهم غاية دينية، وكان همهم تسلية العامة باختراع أحاديث مكذوبة، وإعداد القصص الدينية الأسطورية ونشرها.

وقد انصبّ حماسُ الفقهاء المحافظين ضد هذا الضرب من الأساطير

---

(1) الجاحظ: البيان والتبيين (1/ 368). واسمه الصحيح فائد لا قائد وهذا تصحيف وقد أنفق عمرو بن فائد أربع وثلاثين سنة في تفسير القرآن، وقد توفي قبل أن ينجز مهمته.

* (الصواب كما في البيان والتبيين أنه أمضى ستاً وثلاثين سنة في التفسير).

(2) الجاحظ: المصدر السابق 2/ 31. ومن أمثال أولئك عبد العزيز الغزال القاص.

الدينية الذي كان خارج دائرة السيطرة الدينية كلياً. ولـدينا أخبـار حـول هـذا تعود إلىٰ أزمنة متقدمة.

وأَقْدَمُ إشارة إلىٰ ذلك وردت في كلام لسعيد بن جبير – ذكره البخاري[1] – عن عبد الله بن عباس أنّه قال في حق قاصّ يدعىٰ نوف بـن فـضالة، وهـو مـن قصّاص الكوفة: «أنّه عدو الله»، لزعمه أنّ موسىٰ بنـي اسرائيـل لـيس موسـىٰ الخضر الذي ورد ذكره في القرآن.

ومن المحتمل أنّ هذه الرواية تعزو الأحـداث المتـأخرة إلىٰ فـترات زمنيـة متقدمة[2].

وما أن تحقق خطرُ هؤلاء القصّاص علىٰ الحديث حتىٰ نُسِبُوا إلىٰ الخـوارج للتشكيك في بواكير مهنتهم[3]. إلّا أنّ هؤلاء القصّاص لم يتعرضوا للاضـطهاد والمضايقة إلّا عندما كَثُرَ عددُهم لا سيما في العراق إلىٰ الحد الذي دفع ابن عـون (ت 151 هـ) إلىٰ القـول بأنّـه لا توجـد في مـسجد البـصرة إلّا حلقـة واحـدة لتدريس الفقه، علىٰ حين أنّ هنالك حلقات لا تحصىٰ اجتمعت حول القصّاص الذين ملأوا المسجد[4]، والقصة التالية تحكي حالة العامة الذين يـصدقون كـلّ ما يقال لهم:

جمع الشاعر كلثوم بن عمر العتابي الذي عاش في زمـن هـارون والمـأمون الناسَ في مسجد العاصمة، وروىٰ لهم هذا الحديث: «من بلغ لسانُه أرنبـةَ أنفـه

(1) البخاري (كتاب التفسير، باب تفسير الآية 60 من سورة الكهف).

(2) ومن ذلك رواية اليعقوبي 2/ 227 وفيها أن الحسن مر بدجال فسأله: ما أنت؟ فقال: أنا قاص: فقال لـه الحسن: كذبت. محمد القاص.

(3) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكرين ص 23

(4) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 17.

لم يدخل النار» فما بقىٰ أحدٌ إلّا وأخرج لسانه يحاول ذلك[1].

وما يسهل إدراكه أنّ الناس أكثر انجذاباً لحكايات القصّاص المسلّية والمضحكة من انجذابهم نحو دروس الفقهاء العويصة، خاصة أنّ القصّاص قد أعرضوا عما ينفّر العامة.

وقد ساق الجاحظ مثالاً علىٰ العبث الذي لا حدَّ له في حكايات قاصٍّ يُدْعىٰ أبا كعب [2]. وفي الحال أصدرت الحكومة مرسوماً بمنع القصّاص.

ففي سنة 279 هـ أعلن في شوارع بغداد ألا يقعد علىٰ الطريق، ولا في المسجد الجامع قاصٌّ ولا صاحبُ نجوم. وبعد مُضِيِّ زمَنٍ قليل، وبالأحرىٰ في سنة 284 هـ أُعْلِنَ المنعُ نفسُه ثانية[3]. والجمهور الذين يُذْكَرُ في عدادهم قصّاص الشوارع يوضح بجلاء الصورةَ المأخوذة عنهم في الدوائر الرسمية.

وبعد فترة من الزمن من إعلان هذه الأوامر الحكومية يسوق لنا المسعودي وصفاً حياً لميول العامة في أيامة فيقول: «فلا تراهم الدهر إلَّا مِزْقِلين إلىٰ قائدِ دُبّ، وضاربِ دُفّ علىٰ سياسة قرد...أو مختلفين إلىٰ متعبد متنمّس ممخْرِقٍ أو مستمعين إلىٰ قاصٍّ كاذب» [4].

وبوصفٍ أفضل من هذا الوصف، يشرح الشاعر الظريف أبو دُلَف الخزرجي من القرن الرابع في صحيفةٍ له السببَ الذي دعا إلىٰ إصدار مثل هذه

---

(1) الأصفهاني: الأغاني 12/ 5.

(2) الجاحظ: كتاب الحيوان 3/ 24 طبعة عبد السلام هارون.

(3) الطبري: تاريخ الرسل والملوك القسم الثالث ص (2165-2131)، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 3/ 80-113 أحداث سنة 279، 284.

ويجب أن تصحح عبارة أن لا يقعد قاعد بعبارة يقص قاص. وبهذا الأمر حرم على الوراقين بيع كتب الفلسفة والجدل أيضا.

* (الصواب كما في النجوم: ألا يقعد قاص).

(4) المسعودي مروج الذهب 2/ 27. ذكر خلافة معاوية من أخلاق العامة.

الأوامر. وقد كتب هذا الشاعر قصيدة[1] ذات طبيعة تعليمية عالية حسب رأي مؤرخي الثقافة[2]، يصف فيها أعمال المكودين أو بني ساسان[3]، ويُعَدُّ شرحُها مصدراً خصباً للمعلومات عن الأوساط الاجتماعية في تلك الأيام[4].

وبنو ساسان مذكورون في مقامة الحريري المعروفة بالمقامة الساسانية، وهي وصية أبي زيد لمولوده يحثه علىٰ تعاطي الفنون الساسانية[5]. وتصور رسالة أبي دُلف أسوأ أنواع الدجالين والمشعوذين والمحتالين.

وقد ظهر القصّاص أيضا بين الذين يدّعون شفاءَ الناس بالكرامات[6] والذين يكتبون التَّمائم:

ومن قَصَّ لإسرائيـــل أو شبراً بشبر

(أي من يروي الحكايات القصار ويقال لها الشَّبْرِيات[7]). ومنهم:

ومن يروي الأسانيــد وحشو كلّ قمطر[8]

وكان من الأساليب التي يتبعونها مع الآخرين أنّهم يحضرون الأسواق

---

(1) وقد كتب الأخلف العكبري ويعرف بشاعر المَكْدِيين قبل ذلك قصيدة مماثلة لقصيدة أبي دلف إلّا أنها أقصر. انظر، الثعالبي: يتيمة الدهر 3/ 183. * (في ملح المقلين من أهل بغداد).

(2) وكذلك من وجهة النظر المعجمية. وهذه القطعة الشعرية تُغْني المعجم اللغوي بشكل غير عادي بكلمات ومعان لم تعلق بعد في ذيول القواميس ومستدركاتها.

(3) لمعرفة أصل الاسم انظر شرح دي ساسي على الطبعة الثانية من مقامات الحريري ص 23.

(4) وقد يفيد هذا في تفسير اقتباس مهم يتصل بالأدب أشرف هوتسما على نشره من مخطوطة أمين، Cat. Or. Lugd. Batav 249/1-251. البيهقي: المحاسن والمساوئ، طبعة ف. شفاللي ص 524. قارن أيضا شفاللي Schwally، مجلة الأشوريات ZA، 1912 ص 420. ويمكن ملاحظة مقدار التحالف بين المشعوذين القصّاص في المصدر السابق ص 659 وما يليها.

(5) الحريري: المقامات. المقامة الساسانية ص 659.

(6) فاكهة الخلفاء ص 63. وفيه ذكر لمشعوذ يحاكي أبا زيد وساسان.

(7) الثعالبي: يتيمة الدهر 3/ 419 وقد يغري هذا بتفسير قوله شبراً بشبر على أن القصّاص يدعون أنهم يعملون أدق التفاصيل في قصصهم. قارن بقولهم: يعرف بالشر، مجلة الجمعية الألمانية الفلسطينية ZPPV، ص 166.

(8) الثعالبي: يتيمة الدهر 3/ 423 تحقيق مفيد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.

فيقف واحدٌ جانباً ويروي فضائل أبي بكر، ويقف الآخرُ جانباً ويروي فضائل علي[1]، فلا يفوتهم درهمُ النَّاصبي[2] والشيعيّ، ثم يتقاسمون الدراهم[3].

وفي القرن السادس الهجري ذَكَرَ ابنُ الأثير أستاذُ البلاغة القصّاصَ في منزلة المشعبذين[4]. وهذه الطائفة من الناس يسهل فهمها عندما تقرأ وصف ابن الجوزي لخصائل عدد من أفرادها في رسالة كتبت عنهم في الوقت نفسه تقريبا.

فمنهم من يتبخّر بالزيت والكمّون ليصفر وجهه، ومنهم من يمسك معه ما إذا شمه سال دمعه، ومنهم من يخرق ثيابه ويرمي نفسه من علىٰ المنبر تواجداً، ومنهم من يرتدي الأثواب المزركشة مع مخالفتها للعرف، ومنهم من يستجدي الشفقة بالصعود والنزول ودقّ المنبر والايقاع بالقدم، ومنهم من يتزيّن بالثياب وحسن الحركات فيميل إليه النساء، فيكون بذلك سبباً من أسباب انتشار الفساد[5].

وهذا المظهر المتعالي يتفق مع فحوىٰ مواعظهم. وإذا كان القصّاصُ في العهود المبكّرة قد كسبوا تعاطفَ الفقهاء الأتقياء بسبب المضامين التعليمية الدينية والأخلاقية لدروسهم، فإنّ وعّاظَ الشوارع في الأزمنة المتأخرة قد شوهوا الموضوعات الدينية باستعمالها في تسلية المستمعين إليهم وإضحاكهم، وحاولوا أن يؤثّروا في عامة الناس بلغةٍ مثيرة[6] وضروب أخرىٰ من الشعوذة، مع محاولة أن يضفوا علىٰ أنفسهم نوعاً من الوقار في مواعظهم الجادة.

(1) المصدر السابق ص 423 وفيه: ومنا الناكح المبكي. ومن هنا نعلم أنهم كانوا أيضا منشغلين بالنواح على الحسين.

(2) قارن: جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG مجلد 36 ص 281 ملاحظة 1.

(3) الثعالبي: اليتيمة 3/ 423.

(4) ابن الأثير: المثل السائر 1 / 84 * (بتحقيق الحوفي وطبانة)

(5) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكرين ص 94.

(6) قارن بـ: ياقوت: معجم البلدان 1/ 263، 2/ 138.

والسّمة المميّزة في مواعظهم ذكر الأساطير الإنجيلية المطرّزة بجميع أنواع القصص. وشغفوا بذكر حكايات مخترعة عن شخصيات من الإنجيل، ووجدت الاسرائيليات[1] التي تسللت إلىٰ أعمال المفسرين كثيراً من المتلهفين عليها.

وفي هذا المجال أيضا حاولوا أن يجذبوا مستمعيهم وإثارتهم بعرض تافه لغرائب القصص بالتطرّق لتفاصيل دقيقة في التاريخ الديني، ولم يتركوا سؤالاً دون جواب عنه لأنّ ذلك يؤثر في سمعتهم أمام العامة لو اعترفوا بجهلهم.

فيحكىٰ أنّ أحد القصّاص ذكر اسم العجل الذهبي < بقرة بني إسرائيل > ، فسئل عن مصدره الذي تلقىٰ عنه ذلك فقال: كتاب عمرو بن العاص[2].

وقد ذكر قاصٌّ آخر اسم الذئب الذي أكل يوسف، ولما قيل له أنّ يوسفَ لم يأكله الذئب فرّ من الجواب بقوله: فهو الذئب الذي لم يأكل يوسف إذن[3].

وقد اجتمعوا بفقهاء أعلام فضحوا دجلهم بأسلوب عقلي.

ومن السّهل أن نفهمَ أنّ الفقهاء المحترفين ناصبوهم العداء حيث اندفع الناسُ بكثرة نحو القصّاص كما رأينا ذلك آنفاً في البصرة.

وكانت حلقات وعظهم تعج بالناس أكثر من حلقات الفقهاء الذين رأوا في القصّاص منافسا خطيرا.

وعن طريق الحيلة حاول هؤلاء القاص أن يظهروا أنفسهم في أعين الناس كالعلماء، وبذلك نالوا التقدير والاحترام أكثر مما ناله الفقهاء المحترفون.

---

(1) السيوطي: الاتقان 2/ 221 (تواريخ إسرائلية)

(2) المبرد : الكامل (باب من تكاذيب الأعراب) 1 / 363، ابن عبد ربه: العقد 2/ 151، المسعودي: مروج الذهب 1/ 454.

(3) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 112.

فيحكىٰ أنّ أبا حنيفة سألته أُمّه مسألة، فأفتاها فلم تقبل، وسألته أن يأخذها إلىٰ زرعة القاص. فأجابها زرعة بما أجابها به أبو حنيفة، فرضيت وانصرفت[1].

ولكن لم يكن كلّ القصّاص موضع احترام عند العلماء كزُرْعَة القاص.

وهم كالعادة يلتقون بالفقهاء برباطة جأش واستخفاف وتهكم. وقد رأينا بعض الأمثلة علىٰ ذلك، وسنسوق أمثلة أخرىٰ أيضاً.

يحكىٰ أنّ المحدِّثَ الشّعبيَّ (ت 103 هـ) نزل تدمر، ووافق ذلك يوم جمعة فدخل يصلي في المسجد. فإذا بشيخٍ عظيم اللحية قد أطاف به قوم من أهل المسجد وهم يكتبون عنه وكان فيما حدثهم بالسند إلىٰ النبيّ أنّ الله خلق صُورين. له في كلّ صور نفختان؛ نفخة الصعق ونفخة القيامة. فلم يحتمل الشعبيّ منه هذا الافتراء علىٰ القرآن وأخبره بأنّ الله لم يخلق إلّا صوراً واحداً، وإنّما هي نفختان.

فأجابه الشيخ: يا فاجر ! إنّما يحدثني فلان عن فلان عن النبيّ وتردّ عليّ ؟ ثم رفع نعله وانهال عليه بالضرب وتتابع الناسُ علىٰ ضربه، ولم يقلعوا عنه حتىٰ حلف لهم أنّ الله خلق ثلاثين صوراً[2].

وحتىٰ لو سلّمنا بأنّ هذه القصة لا تصحّ من ناحية تاريخية إلّا أنّها تشرح العلاقة بين الفقهاء الكبار والقصّاص، ودور العامة في المصادمات التي تقع بين هذين الفريقين.

وقد تعرض محمد بن جرير الطبري للموقف نفسه بسبب تعرضه لأحد القصّاص، وكان هذا يشرح للعامة آية رقم 79 من سورة الإسراء ويقول بأنّ الله يجلس محمداً معه علىٰ عرشه فبلغ ذلك الطبري فاحتد من ذلك وبالغ في إنكاره، وكتب علىٰ باب داره:

---

(1) المصدر السابق ص 108.

(2) المصدر السابق ص 80.

سُــبْحَانَ مَــن لَــيسَ لَــهُ أَنِــيْسٌ وَلا لَـــه في عَرْشِـــه جَلِــيسٌ

فثارت عليه عوام بغداد، ورجموا بيته بالحجارة حتىٰ انسد بابـه بالحجـارة وعلت عليه[1]. ومن مجموع هذا تتضح خطورة هذه الطائفة من الوعّـاظ عـلىٰ سلامة الحديث، وقـد سـاهم انعـدام الـشعور بالمسؤولية عنـدهم في اخـتراع الأحاديث المكذوبة وإذاعتها.

وقد وُجِدَ هؤلاء القصّاص بكثرة في بلاد العـراق منـذ فـترة مبكـرة، كـما وُجِدُوا في أواسط آسيا، بينما كان عددهم قليلاً في الحجاز. ويروىٰ أنّ مالكَ بن أنس قد حرّم عليهم الظهور في مساجد المدينة[2]. وأمّا في بـلاد المغـرب فكـان وجودُهم نادراً لغلبة الحديث علىٰ أهلها[3].

ووضع الحديث عند القصّاص يختلف في دوافعه عن الوضع عند غيرهم؛ حيث لم تكن للقصّاص نزعات سياسية، أو دينية، أو حزبيـة، وإنّـما كـان أكـبر همهم إدخال البهجة والسرور إلىٰ قلوب مستمعيهم فضلا عن المكاسب الماديـة التي سيجنونها من وراء ذلك، ونظراً لأنّهم يخرجون طلباً للكسب المـادي فقـد دبّ الحسدُ بينهم، ولذلك جاء في المثل العربي: «لا يحب القاصُّ القاصَّ»[4].

ويتم جمع المال دائماً بعد الانتهاء من الوعظ أو علىٰ الأقل يبدو هكـذا مـن الرواية التي تنسب إلىٰ الـصحابي عمـران بـن حـصين، فقـد مـرّ هـذا بقـاص يستجدي الناس بعد قراءته للقرآن وعندما رأىٰ عمران هـذا المـشهد استـشهد بحديث النبيّ: «من قرأ القرآن فليـسأل الله بـه، فإنّـه سـيجيء أقـوام يقـرؤون القرآن ليسألون به الناس»[5]

---

(1) السيوطي: تحذير الخواص من أحاديث القصّاص ص 161 تحقيق محمد الصباغ، المكتب الإسلامي 1972.

(2) المصدر السابق ص 212.

(3) المقدسي ص 236.

(4) الثعالبي: اليتيمة 3/ 184، الميداني 2/ 304.

(5) الترمذي: كتاب فضائل القرآن، باب 20، وعند ابن الجوزي في كتابه السابق أمثلة مثيرة على ذلك.

وقد استعمل مصطلح الكوازة للتعبير عن هذا النوع من أنواع الاستجداء، والذي يفعل ذلك هو المِكْوَز.

ويمكن معرفة الكيفية التي كان يتم بها جمع المال بطريقة ماكرة من خلال وصفٍ لها في القرن الرابع الهجري[1].

والعامة يثقون في القصّاص إلىٰ حد أنّهم يقدمونهم للدعاء، وقد طلب أحدُ الآباء من قاص أن يدعوَ له حتىٰ يرجع ابنه نظير مبلغ من المال يدفعه له[2].

والظاهر أنّه كان لهؤلاء القصّاص اشتغال بنوع من الملذات في القرن الخامس[3].

وحتىٰ في العصر الحديث نجد بعض الوعّاظ المتحرّرين في المدن الإسلامية[4]. يقول Schack في يومياته الدمشقية سنة 1870: «إنّ أكثر ما أثار دهشتي ما رأيته بالجامع الأموي حيث كان هنالك شيخ متكئاً علىٰ أحد الأعمدة يعظ وهو يومئ برأسه في وسط جماعة من الناس أحاطوا به. فأخبرني دليلي بأنّه ليس من رجال الدين ولكنه رجل من العامّة الذين يعظون العباد نظير مبلغ من المال».

ويقول Schack إنّ هذا ذكّره بمواقف أبي زيد بطل مقامات الحريري[5]، ولا سيما المقامة رقم (41) وتتضمن قيام أبي زيد في تنيس واعظاً، وقيام ابنه طالباً للنوال. وإلىٰ حدٍ ما المقامة رقم (11) وتتضمن وقوف أبي زيد بالمقابر واعظا ثم جمعه المال من الحاضرين[6].

---

(1) الثعالبي: المصدر السابق 3/ 418.

(2) ياقوت: معجم البلدان 2/ 123.

(3) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 106.

(4) مثل بخارى. انظر Petermann's Geogr. Mitteilungen. 1889. p269 a

(5) Ein halbes Jahrhundert, Erinnerungen u. Aufezeichnungen 191/3

(6) طبعة دي ساسي، الطبعة الثانية ص 129.

=

(5)

وفضلا عما ذكرنا، فإنّ هنالك أصنافاً أخرىٰ من الدّجالين يجب أنْ نَذْكُرَهم في هذا المقام. وهذا يوضح أنّ ليوسف بالزامو Jaseph Balsamo أسلافاً وجدوا قبله بنحو خمسة قرون في آسيا.

وسنتناول هنا الكلام عن الـمُعمَّرين[1]. وهؤلاء ينتمون إلىٰ أحد فصول التاريخ الداخلي للحديث النبوي، حيث روىٰ هؤلاء المغامرون الـمُعمَّرون أحاديثَ نبويةً عن طريق الاتصال المباشر بالنَّبيّ. فكان وضعُ الحديث عند هؤلاء أيسرَ منه عند غيرهم، إذ علىٰ غيرهم أن يبتكروا أسانيدَ توصّلهم بالنبيّ.

ويزعم هؤلاء المعمَّرون أنّهم من صحابة النبيّ، وبذلك لم يكونوا في حاجة إلىٰ اختراع أسانيد تربطهم به، وبهذا نجوا من النقد حيث كانوا محظوظين لكسبهم ثقة الناس في ادعائهم الصحبة.

وسنرىٰ أنّهم نجحوا بالفعل في إيجاد جمهور مغفّل يسمع أكاذيبهم.

وطول العمر غير المألوف يذكر غالباً في الأساطير العربية القديمة بمعزل عن الظروف الدينية. فيحكىٰ أنّ الشاعر زهير بن جَنَاب البطل الشعبيّ قد بلغ من العمر (450 عاماً). وقد عاش جده (650 عاماً)[2].

وهذا دُرَيد بن الصِّمّة اللخميّ أحدُ أبطال سيرة عنترة قد بلغ من العمر في أثناء أحداث تلك السيرة (450 عاماً)، وعاش بعد ذلك زمناً حتىٰ أدرك عصرَ النَّبيّ ﷺ[3].

---

* (وفي طبعة بيروت 1987، ص 87 وهي المقامة الساوية).

(1) كتب جولدتسيهر بحثا عن المُعمَّرين وجعله مقدمة لطبعته لكتاب المعمّرين لأبي حاتم السجستاني Abhandlungen, Zur arabischen Philogie, II, Leiden, 189.

(2) الأغاني 21/ 65-67 «أخبار زهير بن جَنَاب»
Th.Neldeke.VZKM, 1896, p. 354, G. Jacob, Arabisches Beduinen leben, ed.,p. xix

(3) سيرة عنترة 6/ 73 – 8/ 20 – 20/ 114 – 143 قارن 3/ 3

والصّوابُ، كما وَصَفَ نفسَه في قصيدة قالها قبيل الإسلام، أنّه كان وقتئذ شيخاً عجوزاً يبلغ من العمر ما بين التسعين والمائة[1].

وفي ذلك العمر شاخ دريد وأصبح حطاماً فانياً، وكان يُسَمّىٰ مِنْ قَبْلُ رَحَىٰ الحرب، وبذلك استحق تعظيم القبيلة.

وفكرة طول العمر هذه ترتبط في الغالب بأبطال الجاهلية[2]، وقد جمع فقهاء اللغة المادة المتعلقة بها من التراث العربي القديم[3]. وهذا التراث الذي يعود الفضل فيه إلىٰ أولئك اللغويين قد تعرّض للمبالغة الشعبية. وكان المستمعون العرب ينصتون لروايات من نحو تلك التي كان يحكيها آخر رواة سيرة عنترة دون أن يثير فيهم الضحك.

وقد بلغ عمرُ أحد رواة سيرة عنترة حسب رواية الأصمعي (670 عاماً) أنفق منها (400 عام) في الجاهلية[4]، وذلك تجنباً للوقوع في المفارقة التاريخية بادّعاء أنّ الراوي قد أدْرَكَ وقائعَ قَصَصِهِ وشاهدها بعينه.

وقد بلغ أحدُ قصّاص معاوية، وهو عَبِيد بن شَرْيَة، من العمر ثلاثمائة حسب الأسطورة[5]. ولو أعرضنا عن هذه الأساطير الشعبية لوجدنا أنّ

---

(1) الأغاني 9/ 12.

(2) ويعدُّ رجال اللغة ومؤرخو الأدب كلّ من بلغ من العمر ما بين 120 و 150 عاما من المعمّرين. (سنان بن أبي حارثة بلغ 150 عاما. شرح الأعلم علىٰ ديوان زهير. طبعة لندبرج، طرف، ص 175، 7). الأغاني 4/ 3

(3) وأكثر الكتب التي يستشهد بها كتاب المعمّرين لأبي حاتم السجستاني (ت 255)، وقد اقتبس منه صاحب الخزانة شيئا كثيراً.

[قد أشرنا قبل حين إلى أن هذا الكتاب قد اعتنى بنشرة جولدتسيهر نفسه].

(4) سيرة عنترة 6/ 138. قارن بـ: ZDMG, xxxii. p. 342، وفلها وزن prolegomena zur geschichte Israels, 3 rd. ed. p. 378.

(5) الحريري: درّة الغواص ص 55 طبعة توربكه، «ابن الكلبي». * (جاء في درّة الغواص: «ابن الكلبي قال: عاش عبيد بن شَرْيَة الجُرْهُمِي ثلاثمائة سنة وأدرك الإسلام فأسلم ودخل على معاوية بالشام وهو خليفة»)

[والصواب عُبيد بضم العين لا بفتحها. انظر جولد تسيهر Abhandlwengen II,p.40 وعن النص العربي انظر ص 29. وعن الملاحظات انظر أيضا تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 1/ 100.]

المعمَّرين قد ولجوا المجال الدينيَّ.

وهذه الأساطير وإن كانت محتملة الوقوع في العصور القديمة إلَّا أنّها تُعَدّ في الوجدان الديني واقعاً حقيقيا بحكم المعاصرة.

ومنذ فترة مبكرة، أو بالأحرىٰ في نهاية القرن الثالث أو بداية القرن الرابع بدأ الاهتمام بالمعمَّرين الذين استغلوا هذه المنّة وهي طول العمر في رواية أحاديثَ مختلفةٍ لا إسنادَ لها.

فهذا عثمان بن الخطاب ويكنىٰ بأبي الدنيا (ت 327) يزعم أنّه التقىٰ بعليٍّ وروىٰ خلقٌ كثير عنه نسخة فيها أحاديث من روايته عن علي[1].

ولو ابتعدنا بضع سنين من ذلك، وبالأحرىٰ في سنة 329 هـ لسمعنا عن رجل من مشاهير مسلمي الأندلس، يدعىٰ منصور بن حزام يقال إنّ أباه كان مولىٰ للنبي، وقد زعم منصور نفسه أنّه كان غلاماً في الوقت الذي كان فيه عثمان وعائشة حيّين[2].

وهنالك معاصرٌ أصغر وهو جعفر بن نَسْطُوْر الرومي الذي تعزز نفوذه بين أهل فاراب (سنة 350 هـ). يقول: «كنت مع النبيّ في غزوة تبوك، فسقط السَّوط من يده، فنزلت عن جوادي، وأخذته، ودفعته إليه، فقال: مدّ اللهُ في عمرك. فعشت بعدها ثلاثمائة وعشرين سنة»[3].

ويبدو أنّ بلاد الهند وأواسط أسيا من أكثر البقاع ازدهاراً بمثل هذه التّرهات.

فيزعم سرباتك ملك الهند أنّه هو الملك الهندي الذي أرْسَلَ إليه النبيُّ

---

(1) ابن الأثير: الكامل 6/ 271 أحداث سنة 327

[ثمة مواد جديدة تتعلق به في Abhandlwengen, II, pp. L xxii-viii ويسمى أحيانا علي بن عثمان بن الخطاب].

(2) المقري: نفح الطيب 3/ 10 وفيه أيضا وصف لظواهر أخرى.

* (في نفح الطيب: منصور بن حزامة).

(3) ابن حجر: الإصابة 1/ 268، [ولمعرفة مصادر أخرى انظر Abhandlwengen, II, pI. Lxvii]

رسلَه يدعوه إلىٰ الإسلام، وكان قد بلغ من العمر وقت زعمه هذا 725 عاماً. ويقول إنّه رأىٰ النَّبيَّ مرتين، بمكة وبالمدينة. ويقال إنّه مات في سنة 333 هـ وهو ابن 894 سنة[1].

ويزخر كتابُ (الإصابة في معرفة الصحابة) لابن حجر العسقلاني بذكر هؤلاء الصحابة المزعومين[2]. وما أسرع تصديق المغفلين بهذه المزاعم، وهذه القصة توضح ذلك:

«التقىٰ الخليفة الناصر في عام 567 هـ بقبيلة عربية صغيرة في إحدىٰ رحلات صيده بالصحراء، فتقدّم إليه شيوخهم، وقبّلوا الأرضَ، وقدموا ما أمكنهم من الطعام ثم قالوا: يا أمير المؤمنين عندنا تحفة نتحفك بها. قال: وما هي؟. قالوا: أنّا كلنا بنو رجلٍ واحدٍ وهو حيٌّ يرزق، وقد أدرك رسولَ الله، وحضر معه حفرَ الخندق، واسمه جبير بن الحارث. فطلب الخليفة أن يراه، فجيء به إليه في مهد»[3]. وفي الوقت نفسه انغمس أحد المتصوفة ويدعىٰ الربيع بن محمود المارديني في هذا النوع من الدجل مدعياً الصّحبةَ (سنة 559 هـ)[4].

وكان أكثر هؤلاء الصحابة الدجاجلة تهورا ذلك الهندي المسلم الذي يدعىٰ رتن بن عبد الله المتوفي عام 632 هـ (أو في سنة 709 هـ حسب الروايات الأخرىٰ)[5].

---

(1) المصدر السابق 2/ 122. [وثمة مصادر أخرى في Abhand, II, P. Ixxx وقد أضيف مثال آخر من القرن الخامس هو، معمر الموصلي].

(2) المصدر السابق 1/ 263، والقصيدة لجهمة بن عوف الدوسي يتغنى فيها بطول عمره (وقد بلغ من العمر 360 عاما)

(3) المصدر السابق 1/ 266.

(4) المصدر السابق 1/ 530

(5) انظر دراسة هو روفيتس المفصّلة عن بابا رتن، وليّ الباتندا، بمجلة JPHS، 2، ص 97، ومقالة عن رتن في دائرة المعارف الإسلامية، الذيل.

وقد زعم أنّه كان في عامه السادس عشر عندما ظهر الوحي لمحمد في الحجاز.

وقد قام برحلات عديدة شاقة ليرىٰ الرجل المختار، فكتب له أن يحمل النبيّ بين ذراعيه وهو غلام صغير في الطريق بين مكة وجدة فكوفئ نظير ذلك بأنّ أُفْسِحَ في أجله ليكون (متوشالح) في المسلمين.

وقد روىٰ نحو ثلاثمائة حديث ادعىٰ أنّه سمعها من النبيّ نفسه[1]، ومن بينها ما هو ذو نزعة شيعية ظاهرة كحديث فضيلة البكاء يوم عاشوراء.

وقد أثّر رتن في كثير من علماء عصره الذين صدّقوا خرافاته، وذكر ابن حجر ثَبْتَاً بأسماء العلماء الذين رحلوا إلىٰ بلاد الهند من مختلف الأمصار الإسلامية وحتىٰ من الأندلس، ليروا هذا الرجل.

وقد احتفظ الكتبي لنا بوصف نقله عن أحد المسلمين من بلاد خراسان زار رتن مرتين في بلاد الهند، وتحدث معه[2].

وأصبح محمود بن رتن، بعد موت أبيه العجوز الشهير، مصدراً تروىٰ عنه أكاذيب بابا رتن[3]، فأخبر بأنّ أباه أدرك انشقاق القمر، وغزوة الخندق، وشهد وقائع أخرىٰ مشهورة أيام النبيّ.

وقد صدّق بإمكانية وجود رتن وجواز كونه صحابياً علماء من أمثال اللغوي الكبير مجد الدين الشيرازي صاحب القاموس، وخليل الصفدي المشهور. وأنكر هذان علىٰ الذهبيّ لإنكاره جواز ذلك اعتماداً منه علىٰ حديث: «لا يبقىٰ علىٰ ظهر الأرض بعد مائة سنة نفسٌ منفوسةٌ»، ولتأليفه رسالة

---

(1) ولعلها الأحاديث الرتنية. مخطوط لايدن. قارنر رقم 975 (5)، فهرست 4/ 101 آلفرت: فهرست برلين 2/ 184 رقم 1387 ص 214 رقم 1486. وتوجد مخطوطة في لكهنؤ، انظر هوروفيتس، C1 ص 112.

(2) الكتبي: فوات الوفيات 2/ 21.

(3) ابن حجر: الإصابة 1/ 532-538

مستقلة في تفنيد اسطورة رتن اسمها: «كسر وثن رتن».

يقول الذهبي: «من صدّق بهذه الأعجوبة وآمن ببقاء رتن فما لنا فيه طِبٌّ، وليعلم أنّي أوّلُ مَن كَذّبَ بذلك، وهذا شيخ مُفْتَرٍ دجّال، كذب كذبة عظيمة، وأتىٰ بفضيحة كبيرة. قاتله الله تعالىٰ أنّىٰ يؤفك»[1].

وقد حارب ابنُ حجر كذلك هذا الافتراء في مناقشاته المفصّلة لخرافات رتن. فيقول: وفي الوقت نفسه تقريباً ظهر دجالٌ آخر في القرن السابع ببلاد التركستان يدعىٰ أبا الحسن الراعي، يزعم أنّه من معمري الصحابة، وقال إنّه حمل النَّبيّ في الليلة التي انشق فيها القمر إكراماً له[2].

وعلىٰ الرغم من أنّ المحدِّثين الأثبات قد ذكروا هؤلاء الناس في عداد الوضّاعين دون أي تردّد ورموهم بالدجل[3]، إلّا أنّهم كانوا أنفسهم قادرين علىٰ استغلال سذاجة الناس وسرعة تصديقهم كما فعل رتن.

وقد أعطت هذه الادعاءات الكثير من المزايا، إذ الصحبة أكبر كرامة ينالها المرء، وشرف الصحابة وأشخاصهم لا يمكن أن يُمسَّ بسوء. والتعرُّض لهم بالازدراء يُعد جريمة توجب الجزاء.

---

(1) الكتبي: المصدر السابق 2/ 23 طبعة إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

(2) ابن حجر: المصدر السابق 4/ 88

(3) انظر الهامش رقم 9 صفحة رقم 173 من الفصل الرابع من كتابنا هذا.4

الفصل السادس

طلب الحديث

كانت للحديث في بداية نشأته بالمدينة سِمَةٌ محليّةٌ، ومن هنالك انتقل إلىٰ جميع الأمصار الإسلامية. ومن جهة أخرىٰ نشأ جزءٌ كبير منه بشكلٍ مستقلٍّ في تلك الأمصار. وقد قام الأتقياءُ بنشر أقوال النبيّ في جميع البلاد، وأخذت شيئاً فشيئاً تنتشر، شأنها في ذلك شأن التعاليم النبويّة التي نشأت في مهد السنة.

وكان القصدُ من وراء تلك الأحاديث التىٰ نشأت في الأمصار تأييدَ بعض المذاهب التي ظهرت في دوائرها الخاصة. وقد انتبه النّقادُ المسلمون أنفسُهم إلىٰ السِّمة المحلية أو الإقليمية لأحاديث كثيرة [1].

وإذا رَغِبَ الفقهاءُ في بلادٍ ما أن يَسُدُّوا الفراغَ المتَمَثِّلَ في نقصان الحديث ببلادهم، فليس لهم من سبيلٍ إلّا الارتحال لسماع الأحاديث بصورةٍ شخصيّةٍ في الأمصار الأخرىٰ.

---

(1) ساق أبو داود بضعة أمثلة على ذلك، كقوله: «وهذا من سنن أهل الشام لم يشركهم فيها أحد» (كتاب الطهارة، باب أيصلي الرجل وهو حاقن)، وقوله: «انفرد أهل مصر» (كتاب الصلاة، باب مايقول الرجل في ركوعه وسجوده)، وقوله: «وهذا من سنن أهل البصرة الذين تفردوا به» (كتاب المناسك، باب في الإشعار)، وقوله: «هذا حديث حمصي» (كتاب الصوم، باب الرخصة في صوم يوم السبت)، وقوله: «هذا مما تفرّد به أهل المدينة» (كتاب الحدود، باب الحد في الخمر) (وهو أن النبي لم يبين في الخمر حداً بعينه يقام على متهكي حرمة شرب الخمر) وهنالك أحاديث مختلفة تروى عن راوٍ واحد في بلدين مختلفين، يحكم عليها النقاد بشكل مختلف، يقول البخاري: «أهل الشام يروون عن زهير بن محمد مناكير، وأهل العراق يروون عنه أحاديث مقاربة». انظر الترمذي (كتاب الصلاة، باب 222) (كتاب التفسير، باب تفسير سورة الرحمن). * (راجع تعليقنا على كلامه هذا).

والصورة المقبولة لطلب الأحاديث الصحيحة تستلزم شدَّ الرِّحَالِ إلىٰ رواة الأحاديث المرغوبة شخصياً حتىٰ تصحَّ روايتها عنهم[1]، فَيُسْمَعُ إسنادُ الحديث بِرُمّتِهِ، وبذلك تُعْرَفُ أسماءُ رواته واحداً واحداً حتىٰ آخرَ راوٍ فيه. وأيُّ شكلٍ آخرَ من أشكالِ الطّلبِ يُعَدُّ فَاسِدَاً. وقد رُوِيَ في استنكارٍ أنَّ ابنَ لَهِيَعَة (ت 174 هـ) كان يُقْرَأُ عليه ما ليس من أحاديثه[2].

والحصول علىٰ حديثٍ صحيحٍ يَتَطَلّبُ الاجتماعَ برواتِه[3]، ولذلك جعل العراقيون الحجَّ إلىٰ الأراضي المقدسة وسيلةً لسماع الأحاديث الحجازية من الأتقياء الذين يعيشون هناك.[4]

وقد تختلف هذه الأحاديث من حينٍ إلىٰ آخر عن الأحاديث في بلادهم كما رأينا آنفاً. ثم إنّ كثيراً من الاهتمام قد بُذِلَ للإحاطة بأولئك الرّواة الذين رووا عنهم بشكلٍ مباشر أو عمن سمعوا عنهم، كما شُرِعَ في رحلاتٍ عديدةٍ لإشباع هذه الرّغبة.

وهذا أحمدُ بن موسىٰ الجواليقي الأهوازي (201-206 هـ) المعروف بعبدان يسافر إلىٰ البصرة كلّما سَمِعَ فيها عن حديثٍ يرويه أيوبُ السِّختياني ليتلقاه عمن سمعه مباشرةً من مصدره، وكان مجموعُ رحلاته التي قام بها ثماني عشرة رحلةً[5].

---

(1) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 3/ 75 سلسلة تراثنا.

(2) ابن قتيبة: المعارف ص 505 بتحقيق د. ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

(3) روى عبد بن حميد حديثا عن عبد الرحمن بن سعد، فقال يحيى بن معين وكان حاضراً: «ألا يريد عبد الرحمن بن سعد أن يحج حتى نسمع منه هذا الحديث». الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الحاقة).

(4) الأغاني 19/ 35 (سفيان بن عيينة). يقول ابن المديني: «حججت حجة وليس لي همة إلّا أن أسمع»، انظر الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الكهف).

(5) ياقوت: معجم البلدان 1/ 286.

والأمثالُ الدينيةُ والأقوالُ المحفِّزةُ[1] تُطْرِي شدَّ الرِّحَالِ في طلبِ العلم ولو كان في بلاد الصين. ويُرَادُ بالعلم في تلك الأقوال العلومُ الدينيةُ التي رُوِيَت في الحقيقةِ منذ زمنٍ مبكّرٍ، وهي الحديث والسنة[2].

ويُنْسَبُ إلىٰ أبي الدّرداء الصحابيّ قوله (وهو في الواقع كلام متأخر): «لو أعيتني آيةٌ من كتاب الله فلم أجد أحداً يفتحها عليَّ إلَّا رجل ببرك الغماد لرحلت إليه»[3]، وبرك الغماد موضع في جنوب الجزيرة العربية يضرب به المثل في البعد عند العرب قديماً[4].

ومن تلك الأقوال: «من خرج يطلب العلم فهو في سبيل الله حتىٰ يرجع» أي أنّه مأجورٌ في ذلك، شأنه شأن من خرج مجاهداً بنفسه في سبيل الله[5].

(ومنها): «وإنّ الملائكةَ لتَضَعُ أجنحتَها رضاً لطالبِ العلمِ، وإنَّ طالِبَ العلمِ يُسْتَغْفَرُ له مَنْ في السّماواتِ والأرضِ حتىٰ الحيتانِ في الماء»[6] وليس بذي بال أن نعَدِّدَ أمثلةً علىٰ التبادل الكبير بين البلدان النائية الذي نجم عن رحلات الطلب تلك. وقد قام رجالٌ طوافون بجمع الأحاديث من أطراف العالم الإسلامي، ومن الأندلس إلىٰ آسيا حتىٰ تصحَّ لهم روايتُها[7].

وكان هذا هو السبيل الوحيد للحصول علىٰ الأحاديث الموثَّقة المفَرّقةِ في

---

(1) الترمذي (كتاب الدعوات، باب رقم 99) وفيه أنّ بعضهم حجّ ليتحقَّقَ من سُنّة مسح الخفين.
* (وفيه أن زر بن حبيش أتى صفوان بن عسّال يسأله عن مسح الخفين).

(2) الترمذي وفيه: «إنّ هذا العلم» ويعنى: هذه السُّنة قارن بما ورد في الفصل الثالث، هامش 119. «القول في القرآن بغير علم» الترمذي ولفظة (جماعة) تعنى: أهل الفقه والعلم الحديث.

(3) جزيرة العرب. طبعة د.هـ. موللر ص 204.

(4) ياقوت: معجم البلدان 1/ 400.

(5) الترمذي (كتاب العلم، باب فضل طلب العلم). قارن بـ: كريمر: تاريخ الشرق 2/ 437.

(6) ابن ماجه: السنن (المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم)،] حول مدح (العلم) انظر مفتاح كنوز السُّنة لفنسنك. مادة (علم)].

(7) قارن بـ: طبقات الحفاظ للسيوطى ص 168، 188، 419.

الأمصار المختلفة. وقلّما يخلو اسمُ مُحَدِّثٍ مشهور من لقب (الرَّحَّالة) أو (الجوّال)[1].

وليس من قبيل المبالغة المحض أن يوصَفَ أولئك الرَّحَّالة بلقب (طَوّاف الأقاليم) وهولقبٌ شائِعٌ في كلِّ البلدان[2]، وفيهم أناسٌ حَكَوا عن أنفسهم أنهم قطعوا العالم شَرْقاً أربع مرات[3].

ولم يرحل أولئك الرِّجالُ إلىٰ كلِّ تلك البلاد لرؤية العلم أو لكسب الخبرات، ولكن فقط لرؤية حُفّاظِ الأحاديث فيها، وللسماع منهم والانتفاع بهم: «كالطائر لا يحطُّ علىٰ شجرة إلّا أكل ورقَها»[4].

ويقال عن أولئك الرجال الذين اشتهروا بالطلب[5]، أي في البحث الجادّ عن الأحاديث والتحقّق من صحتها، إنهم (من المشهورين بالطّلبِ في الرِّحلة)[6].

---

(1) ومن الواضح أنّه شرفٌ عظيمٌ أن يُنْعَتَ المرءُ بأنه مقصَدُ رحلة الطالبين، وفي معجم البلدان لياقوت: «تضرب إليه أباط أو أكباد المطى» انظر ماسبق ذكره في الفصل الرابع وقارن بالأغاني 1/ 34، والمبرد: الكامل 1/ 571 وفيه: «رحلة الدنيا». انظر، ابن بطوطة 1/ 38

(2) قارن التعبير: «أخو سفر جواب أرض»، الأغاني 1/ 38.

* (يعني قول عمر بن أبي ربيعة: رأت رجلاً أما إذا الشمسُ عارضت فيضحى وأمّا بالعشيِّ فيخصر)

(3) السيوطى: طبقات الحفاظ طبقة 10 (رقم 17) و طبقة 12 (رقم 58) ص 284، 388.

* (جاء في ترجمة ابن المقرىء طبقة 10 (رقم 17) أنه قال: طفتُ المشرق والمغرب أربع مرات، ومشيتُ لنسخة مفضّل ابن فضالة سبعين مرحلة، ولوعُرِضَت على خبّاز برغيفٍ لم يقبلها).

(4) المصدر السابق ص 270. طبقة 9 (رقم 9)

* (ترجمة ابن ديزيل الحافظ الرحال أبو إسحاق إبراهيم بن الحسين الكسائي الهمذاني).

(5) المصدر السابق طبقة 6 (رقم 17) و 8 (رقم 21)

* (ترجمة عباد بن عباد، وإبراهيم بن محمد بن عرعرة البصري)

(6) ياقوت: معجم البلدان 3/ 518 (طرسوس)] عن أسفار المحدثين انظر الغزالى: إحياء علوم الدين كتاب آداب السفر].

(2)

أعطت تلك الرحلات نتائجَ مُهِمّةً للتّطور العمليّ للحديث في الإسلام، وبسبب التّزايد في رحلات الطلب، نجح الفقهاءُ في إقحام الأحاديث الإقليمية العملية داخل الإطار العام للحديث بشكلٍ أكثرانتظاماً واتّساقاً. ولولا جهودُهم لكان جمعُ الحديث أمراً شاقاً.

وفي القرن الثالث الهجري بدأ التمييزُ بين الأحاديث الإقليمية يأخذ أهميّةً نظريةً في النقد، وهي جميعُها مندمجةٌ في مجموعة الأحاديث، وتُعدّ ذاتَ قوّةٍ مُلْزِمَةٍ ومتكافئةٍ شريطةَ أن تكونَ أسانيدها صحيحةً ولا يرقىٰ إليها شك.

واستمرّ النّقادُ وحدهم في المفاضلة بين مصادر الأقوال المستقلّة، إلّا أنّ هذا لم يؤثّر في موقفهم داخل منظومة المصادر بسبب الحياة السنّية.

وبهذا العمل الانتقائي، أصبحت بعضُ الأمور التي كانت في السابق خاصةً فقط بأجزاء محدّدة من بلاد الإسلام أكثرَ عموماً وأهميّةً، وقد مكّنَ هذا العملُ من تطوير نوعٍ من السنّة الموحّدة في كثير المجالات إن لم تكن أغلبها للعالم الإسلامي.

وقبل ذلك لم تعرف في بلاد الإسلام (المختلفة) ذلك النوع من السنة الموحدة.

وإذا دخلنا إلىٰ الجامع الأزهر في القاهرة من خلال باب المزينين[1] وجدنا نقشاً مكتوباً علىٰ بوابته يشد الانتباه، يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوىٰ». ويعدّ كلام النبي هذا واحداً من أعظم مبادىء الإسلام، وهو في حدّ ذاته ليس أوّلَ حديث افتتحت به الأربعين النووية فحسب، ولكنه قبل

(1) cf. Ebers , Aegypten in Bild und Wort II , p.72.

ذلك [1] يعدّ واحداً من أربعة مبادىء أساسية عليها مدار الإسلام علىٰ الرّغم من أنّ هذا القول كان في الأصل ذا مغزىٰ أخلاقيّ [2] لقياس القيمة الخلقية لفعلٍ دينيٍّ ما من خلال نيّة فاعله [3].

وقد طبق الفقهاء (الذين يرغبون في استخراج مبدأ للهداية من بين مجموعة ضخمة من الأحاديث) هذه العبارة لكونها مبدأً أسمىٰ في معالجة المسائل الدينية والشرعية [4]، وقد ربطوا بها عدداً من المسائل السخيفة التي

---

(1) قارن: الفشني: المجالس السنية ص 5. وهذه المبادئ الأربعة ذكرها شاعر أندلسي من القرن الخامس الهجري في قصيدة تعليمية ساخرة (ابن بشكوال: تكملة الصلة ص 238 رقم 541). وحديث النية هذا مذكورة في قصيدة لأبي جعفر الآلبيري (المقري نفح الطيب 2/ 683.

* (يعنى قول أبي جعفر الآلبيري:

عمل إن لم يوافق نية	فهو غرس لايري فيه ثمر
«إنما الأعمال بالنيات» قد	نصّه عن سيد الخلق عُمَر

ويعنى بماجاء في كتاب الصلة قول طاهر بن مفوز:

عمدة الدين عندنا كلمات أر	بع هي من كلام خير البرية
اتق المشبهات وازهد ودع ما	ليس يعنيك واعملن بنية

(2) وهذا واضح من تمام الحديث الذى لايرى الهجرة إلّا إذا كانت لله وليس لدنيا يصيبها المهاجر.

(3) مالك: الموطأ (إن الله قد اوقع اجره على قدر نيته) عن نية الجهاد، انظر النسائي (كتاب الجهاد، باب من غزا في سبيل الله ولم ينو من غزاته إلّا عقالاً) والدارمي (باب الجهاد، باب من غزا ينوي شيئاً فله مانوى).

(4) وكثيراً ماذكر هذا الأصل في المسائل الشرعية لإثبات أنّ الاقتصار على التلفظ بصيغة شرعية ما (مثل العتق والطلاق) لايترتب عليه عمل إلّا إذا لفظت بنية تحقيق ذلك العمل.

انظر: البخاري (كتاب العتق، باب إذا قال الرجل لعبده هو لله، وكتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره، كتاب الإيمان، باب النية في الإيمان، كتاب الحيل، باب في ترك الحيل، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة). النسائي (كتاب الطهارة، باب النية في الوضوء، كتاب الطلاق، باب الكلام إذا قصد به فيما يحتمل معناه، كتاب الأيمان والنذور، باب النية في اليمين)، أبو داود (كتاب الطلاق، باب فيما عني به الطلاق والنيات) قارن أيضاً بمذهب إبراهيم النخعي في أن اليمين لايقع إلّا بنية الحالف و المستحلف. الترمذي (كتاب الأحكام، باب ماجاء أن اليمين على مايصدقه صاحبه) ويروى عن الشافعي أن حديث النية يدخل في سبعين باباً من أبواب الفقه انظر، آلفرت: فهرست برلين 2/ 156 رقم 1362] قارن أيضاً بـ: مفتاح كنوز السُّنة لفنسنك مادة (نية)، ومثله:

die intente in recht , ethick en mystiek der semitische volken,' in versl. Med. Ak. Amst, Ser. 5 , IV.pp. 109 ff , idem ,s.v." Niya " in EI].

لا تليق بهذه الفكرة الخلقية الرفيعة[1].

ولم يكن هذا المبدأ - الذي يحكم كلَّ نظريات الشريعة - معروفاً في كل بلاد الإسلام، وقد روي هذا الحديث منذ عهود مبكرة في المدينة فقط[2] ولم يُعْرَف في بلاد العراق[3]، ومكة واليمن والشام ومصر[4].

وقد أصبح هذا الحديثُ نتيجةً للميل نحو الأحاديث التي تعاقبت في الظهور فيما بعد مبدأً مُحكّماً في علم الفقه الإسلامي، فقال عبد الرحمن بن مهدي البصري (ت 198 هـ): «ما ينبغي لمصنفٍ شيئاً من أبواب العلم إلّا ويبتدىء بهذا الحديث»[5].

(3)

إنَّ الاستشهادَ بحديث النّية كفيلٌ بتعريف القارىء بالكيفية التي يمكن أن يُصبِحَ بها أحدُ الأحكام ذات السّمة المحلية في بعض الأمصار قاعدةً يحتج

---

(1) ومن هذا القبيل نجد أنّ هذا المبدأ يقرّر جواز الاكتفاء بنية إنجاز الوعد عن تحقيقه. انظر الترمذي (كتاب الإيمان، باب ماجاء في علامة المنافق). وقد وردت أمثلة على استعمال هذا المبدأ في تهذيب الأسماء واللغات للنووي 2/ 243، وإرشاد الساري للقسطلاني 4/ 247

(2) الظاهر أن القاضي يحيى بن سعيد الأنصاري (ت 143 هـ) هو الذي أذاعه، ويقال إنّ مالكاً قد رواه عنه. الترمذي (كتاب الجهاد، باب ماجاء فيمن يقاتل رياءً وللدنيا).
ومن الملاحظة أنه حتى في الموطأ يطبق هذا المبدأ لترسيخ حالات بعينها فقط. وهو لم يرو في صورة مجردة ولكنه وجد في إشارة واضحة ليحيى بن سعيد وردت في آخر باب النوادر من موطأ محمد بن الحسن الشيباني ص 401. وقد ذكر الشيباني نفسه حديث النية في كتابه في أحكام الحرب انظر. Wiener [Jahrbücher der Literatur (WIL) , xl,P. 49.no.6 [I. P. G

(3) والنية عند أبي حنيفة (وهو عراقيّ النزعة) ليست لازمة لوقوع العتق والطلاق. انظر القسطلاني: إرشاد الساري 4/ 94.

(4) ابن حبان، عند الجرجاني: مقدمة الترمذي (دلهي 1849).

(5) الترمذي (كتاب الجهاد، باب ماجاء فيمن يقاتل رياءً).

* (ونص الترمذي: ينبغي أن نضع هذا الحديث في كلّ باب).

بها في جميع البلدان الإسلامية، من خلال العلاقات التي قادت إلىٰ ظهور كتب الحديث في القرن الثالث.

وعلينا أن نقولَ في البداية إنّ كُتُبَ الفقه لم تهتم بتصنيف الأحاديث التي قام بانتقائها الرّواة من مجموع الأحاديث المتراكمة بطريقةٍ نقديةٍ، ولا الاهتمام بترتيبها بأسلوبٍ منهجي. وقد ضُمّت الأحاديثُ التي اختارها المصنِّفون بعضها إلىٰ بعضٍ بفعل الرّحلات الطويلة التي قاموا بها، وهي عدة آلاف من الأقوال استخلصوا منها ما صحّ عندهم.

وقد استفاد البخاري من آلاف الشيوخ في كل أصقاع العالم الإسلامي[1]، وكان عليه أن يتحقّقَ من عدالتهم، وعدالة أشياخهم.والشيء نفسه يَصْدُقُ علىٰ أصحاب كتب الحديث الأخرىٰ [2].

وظهور هذه المصنفات لم يضع حدّاً للجمع المستقلِّ الذي لا يمكن أن يتعزّزَ إلّا برحلات الطلب فقط

ولم تكن الرّغبةُ في التّعلمِ محصورةً في الكتب وحدها، وإنما الكتب للتطبيق العملي، ومَن يرغبُ في الفوز بأهلية البحث عن أحاديث النَّبيّ يجب عليه أن يتلقّفَها من أفواه الرّواة. وبعض الأمثلة التي سقناها آنفاً تتعلّق بالعصر الذي ظهرت فيه المصنفات وأخذت في الانتشار. ويروىٰ أن أبا عبد الله بن

---

(1) النووى: تهذيب الأسماء 1/ 73، الطبعة المنيرية.

(2) -] لقد استعمل البخاري وأصحاب السنن الآخرى مصادر مكتوبة أيضاً، مثل جوامع الحديث التى ألفت قبله، وقد عثر على بعض منها متوافراً كجامع معمر بن راشد ومصنف عبد الرزاق، ومسند الحميدي، ومثل كتب أهل اللغة. حول هذه المسائل انظر بحث فؤاد سزكين: Hadis Musannafat inin Medbdei Ve ma'mer b. rashid in câmi'i , Turkiyat Mecmuasi , XII, pp. 115 f. وبالمثل بحثه عن البخاري: Bugari'nin Kaynaklari Hakkinda arastirmalar, Istanbul , 1950.

ودراسة محمد حميد الله حول سنن سعيد بن منصور احد شيوخ البخاري: Ein Handschrift der sunan von sa'id b. Mansür , des Lehrers von muslim , die welt des Islams , 1962 ,pp. 25ff. [

منده (ت 395 هـ) أحضر حمولة أربعين بعيراً [1] من الكتب والكراريس، ولايعني لقب (ختام الرحالين) [2] الذي لُقّبَ به أنّ النوعَ من الطلب قد بلغ منتهاه عنده، ولكنه يشير فقط إلىٰ المكانة المرموقة التي تبوّأها ابنُ مَنْدَه بين أولئك المغرَمين بهذا النوع من البحث.

وحتىٰ عصور متأخرة جداً كان طموحُ المسلم التقيّ أن يكونَ صاحبَ حديثٍ، ولا يمكن أن يكونَ كذلك بقراءة كتب الحديث ولكن بسماع الحديث من رواته.

وتراكم الأحاديث القديمة والجديدة بعضها فوق بعض جعل التحمّس للطلبِ يتركّزُ علىٰ غرائب الحديث، لذلك لم يكن يدعو إلىٰ الدّهشة أنّ النّاسَ الذين اقتنوا هذه الغرائب ـ للحصول علىٰ ما ارتحل الآخرون لأجله وما لاقوه بسببه من مصاعب ـ لم يقدّموا بضاعتهم هذه مجاناً علىٰ سبيل الورع، ولكنهم جعلوها طريقةً للكسبِ بسبب مكانتهم المرموقة في امتلاك الأحاديث في صورة تبدو صحيحةً.

وقد وجدنا في وقت مبكر علامات استنكار تنمُّ بالفعل عن عدم الرضا عن النَّاس الذين استعملوا التعليمَ الدينيَّ وسيلةً لكسب المال. فهذا عُبَادةُ بن الصامت كان يعلّمُ ناساً من أهل الصُّفّة القرآن فأهدىٰ إليه رجل منهم قوساً.

---

(1) لمعرفة المزيد عن هذا الوزن في كتب الادب انظر: Beitraġe Zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei araber (1873) , fasc. 3pp. 39 f. ووقر بعير في هذه التعريفات (قارن: الأغاني 19/ 34، (وِقْر بُختي) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 535 الطبعة الاوروبية) ليس معناه دائماً حمل بعير، أي بقدر ما يقوى على حمله البعير، ولكن أيضاً بمعنى وزن البعير. انظر الأغاني 19/ 128.

* (جاء في الموضع الأول من الأغاني أن الفرزدق استحث الحسين على الرجوع وكان متوجهاً إلى الكوفة وقال له: إن أنفس الناس معك، وأيديهم عليك. فأجابه الحسين: ويحك ! معي وقر بعير من كتبهم يدعونني ويناشدونني الله. وأما الموضع الثاني من الأغاني فلم أعثر فيه على شئ يتعلق بـ(وقر البعير).

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 408.

فأرسل عبادةُ إلىٰ النبيّ ليسألَه إذا كان له أن يحتفظ بها ليرمـي بهـا في سـبيل الله، فأجابه: «إن سرّكَ أن تُطَوّقَ بها طوقاً من نار فاقبلها»[1].

وما إن أصبح تعليم القرآن مصدراً لرزق المعلّمين الذين انصرفوا لتعليمه حتىٰ ظهرت الأدلّة المؤيدة لقبول العطايا والهبات[2].

ومنذ وقتٍ مُبَكّرٍ جداً تدنّىٰ طلبُ الحديثِ إلىٰ مستوىٰ التجارة، وقد شـجّعت رحلاتُ الطلب جشعَ أولئك الذين نجحوا في التّظاهر بأنهم مصدرٌ للحديث.

ومع الطلب المتزايد ظهرت الرغبةُ المتزايدةُ في الدّفْعِ نقداً نظيرَ الأحاديث المعروضة.

وفي مطلعِ القرنِ الثاني يصفُ شـعبةُ هـذا المـشهد: «رأيـت أبـا المُهـزّم – يزيد بن سفيان – في مسجد ثابت البُنَانِي مطروحاً، لو أعطاه رَجُلٌ فِلْسَيْن حدّثه سبعين حديثاً» [3].

وعلىٰ الرغم من ذلك نجد هذا الشّحاذَ من أصحاب الحديث، و قد زعـم أنه أنفق عشر سنين في صحبة أبي هريرة و أنّه قادرٌ عـلىٰ روايـة أحاديـث النبـيّ باسمه[4].

وفي وقتٍ مُبَكّرٍ استنكر أكثرُ النّـاسُ وَرَعَـاً جَـشَعَ الـرّواة، ووقفـوا ضـد

---

(1) أبو داود: السنن (كتاب البيوع، أبواب الإجارة ـ باب في كسب المعلّم).
وقد ورد عند غيره في سياق آخر. انظر الترمذي (كتاب الطب، باب ما جاء في أخذ الأجر على التعويذ)، وأبا المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 541 سطر 13] ابن ماجه: السنن (كتاب التجارة، بـاب الأجـر عـلى تعليم القرآن)، البخاري (كتاب الإجارة، باب مايعطى في الرقية)].

(2) انظر الأدلة التى ساقها آلفرت في فهرست مكتبة 1/ 53 أ و 168 ب.

(3) ابن قتيبة: المعارف ص 502 بتحقيق د. ثروت عكاشة.

(4) الترمذي (كتاب الجنائز، باب فضل الصلاة على الجنازة، وكتاب البيوع، باب ماجاء في كراهية ثمن الكلب).
* (جاء في الموضع الأول من جامع الترمذي ان أبا المهزم قال: صحبت أبا هريرة عشر سنين... ألخ قال أبو عيسي (الترمذي): وأبو المهزم اسمه يزيد بن سفيان، وضعفه شعبة).

أولئك الذين يأخذون علىٰ التحديث أجراً[1] حتىٰ الأسفار القديمة شهدت علىٰ هذا الاستنكار: «عَلِّمْ مجاناً كما عُلِّمْتَ مجاناً»[2].

ويقصد بالغوغاء[3] أولئك الذين يدوّنون الحديثَ لكـيْ يأخذوا أموالَ الآخرين[4].

وكتابة الأحاديث عند أبي سليمان الداراني الصوفيِّ من الأشياء التي يستغلّها الناس الماديون لأجل الشراء[5]. و كلُّ هذا كان نتاجاً للرحلات الطويلة التي قام بها بعضهم للحصول علىٰ أحاديث جديدة.

وفي تاريخ الأدب الإسلاميّ أمثلةٌ عديدةٌ حول الطرق العجيبة التي يتصيّد بها الرحالة الأحاديث الجديدة، (ومنها قصّة) أبي القاسم بن عبد الوارث الشيرازي (ت 485 هـ) الذي دخل في رحلته من بغداد إلىٰ الموصل قريةً تسمىٰ (صريفون) من بلاد العراق بقرب (عكبراء) و أمضىٰ ليلته في مسجدها، و في اليوم التالىٰ أمّ المصلّين أبو محمد الصَّريفيني، و عندما أنهوا صلاتهم اقترب الرَّحّالةُ من الإمام و سأله: سمعت شيئاً من الحديث ؟ فقال: كان أبي يحملني إلىٰ حفص الكناني و ابن حُبَابة و غيرها و عنده أجزاء. فقال أبو القاسم: أخرجها حتىٰ أنظر فيها. فأخرج إليه حزمة كتاب علي بن الجعد (ت

---

(1) وقد جمعت تلك الأقوال في كتاب الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادى ص 153 — 155.

(2) وردت هذه العبارة في الأدب اليهودى: Talmud , Nedarim , Fol , 37 a: «لقد علمتك كما أمرنى يهوه» والفروق قائمة بين الموضوعات المختلفة للتعليم الديني.

(3) المسعودي: مروج الذهب 2/ 27 (أخبار معاوية ـ ذكر جمل من أخلاقه وسياسته).

* (لم يأتِ في مروج الذهب نعت المتكسبين برواية الحديث بالغوغاء. وهذا تحريف وخيانة علمية من جولد تسيهر. لأن الموصوفين بذلك هم العامة أتباع كل ناعق. والنص كما في مروج الذهب: (وقد سئل ـ أي علي بن أبي طالب ـ عن العامة. فقال: همج رعاع أتباع كل ناعق. لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤا إلى ركن وثيق. وأجمع الناس في تسميتهم على أنهم غوغاء).

(4) الدميري: حياة الحيوان 2/ 228 (مادة: غوغاء).

(5) السهروردي: عوارف المعارف 2 / 81

230 هـ). فقرأه أبو القاسم مع أبي محمد ثم كتب إلىٰ أهل بغداد فرحلوا إليه لسماع حديث علي بن الجعد من الرجل الوحيد الذي لا يزال يحتفظ بها [1].

وبعد فترة وجيزة انقلبت الرحلات العلمية بحثاً عن الغرائب إلىٰ لهو محض.

والغاية الوحيدة من تلك الرحلات الطوال الحصول علىٰ أحاديث دون فهم محتواها، ولكي يتاح للرحالة أن يفتخرَ بأحاديثه، و لكي يبدو ذا أهمية في أسانيد العبارات المعروفة.

وتوضّحُ الهجماتُ التي تحدّثنا عنها في مواطن سابق، و التي قام بها المعتزلة ضد أهل الحديث، أن استعمال الرحلة بشكل خاطىء كان في أَوْجِهِ حقيقيةً في القرن الثالث.

ولم يتردّد الفقهاءُ الوَرِعُون في إثارة الانتباه إلىٰ تلك الحماقات، التي ارتكبها الرواة الماكرون و تلقّاها بعضُ الجهلة، و قد بلغ هذا الشرُّ أقصاه في القرن الخامس.

وقد نبّه عالمانِ مسلمان مبرِّزان من علماء هذا القرن إلىٰ هذا البلاء، فقدموا بذلك نوعاً من الوعي داخلَ أوساط جمع الحديث في تلك الأيام.

أحدهم أبو بكر أحمد، المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463 هـ) الذي أحسّ بضرورة وضع حدٍّ نظرياً وعمليّاً لهذه اللامبالاة المُطْبِقَة، وقد رأينا بالفعل مثالاً علىٰ نشاطه العملي في هذا المجال. أمّا في المجال النظري فإنّ كتابَه (الكفاية في معرفة أصول علم الرواية) يعدّ علامةً بارزةً علىٰ تحمسه لتطهير الحديث[2]. وفي مقدّمة كتابه هذا يصفُ ظروفَ علمِ الحديث في زمانه بالتفصيل فيقول:

---

(1) ياقوت: معجم البلدان 3/ 404.

(2) وفي هذا الكتاب ذكر لرسائل قديمة كتبها أصحابها في مسائل مختلفة من مصطلح الحديث.

«وقد استفرغت طائفةٌ من أهل زماننا وُسْعَها في كتب الأحاديث و المثابرة علىٰ جمعها، من غير أن يسلكوا مسلك المتقدمين، و ينظروا نظر السلف الماضين، في حال الراوي و المروي و تمييز سبيل المرذول والمرضىٰ... بل قنعوا من الحديث باسمه.. فهم أغْمَار و حملة أسفار [1]، قد تحمّلوا المشاقَّ الشديدةَ، و سافروا إلىٰ البلدان البعيدة، و هان عليهم الدأب والكلال، استوطؤوا مركب الحل و الارتحال، و بذلوا الأنفس و الأموال، وركبوا المخاوف و الأهوال، شعث الروؤس، شحب الألوان، خمص البطون، نواحل الأبدان، يقطعون أوقاتهم بالسير في البلاد، طلباً لما علا من الإسناد، لا يريدون شيئاً سواه، ولا يبتغون إلّا إياه، يحملون عمّن لا تثبت عدالته، ويأخذون ممن لا تجوز أمانته.. و يحتجون بمن لا يحسن قراءة صحيفة، ولا يقوم بشيء من شرائط الرواية... و لا يحفظُ اسمَ شيخه الذي حدّثه حتىٰ يستثبته من غيره، و يكتبون عن الفاسق في فعله، المذموم في مذهبه، و عن المبتدع في دينه، المقطوع بفساد اعتقاده، و يرون ذلك جائزاً، و العمل بروايته واجباً، إذا كان السماع ثابتاً، و الإسناد متقدماً عالياً، فَجَرَّ هذا الفعلُ منهم الوقيعةَ في سَلَفِ العلماء، وسَهَّلَ طريقَ الطعن عليهم لأهل البدع والأهواء» [2].

ويصفُ الخطيبُ أيضاً منهجَ هؤلاء في الدراسة فيقول: «وأكثر طالبي الحديث في هذا الزمان يغلبُ علىٰ إرادتهم كتبُ الغريب دون المشهور، وسماع المنكر دون المعروف» [3].

ونجد هذا الموقفَ أكثرَ وضوحاً عند الغزالي (ت 505 هـ)، وهو معاصرٌ للخطيب البغداديّ وأصغرُ منه سناً، حيث يقول: «ومن أصناف المغترّين فرقةٌ

---

(1) انظر الفصل الرابع.

(2) الخطيب البغدادى: الكفاية ص 3 ومايليها.

(3) المصدر السابق ص 141.

أخرىٰ استغرقوا أوقاتهم في علم الحديث، أعني في سماعه وجمع الروايات الكثيرة منه، وطلب الأسانيد الغريبة العالية، فَهِمَّةُ أحدهم أن يدورَ في البلاد، ويرىٰ الشيوخَ، ليقولَ: أنا أروي عن فلان ولقد رأيت فلاناً ومعي من الإسناد ما ليس مع غيري. إنهم كحملة الأسفار لا يصرفون العناية إلىٰ فهم معاني السنة، فعلمهم قاصر، وليس معهم إلَّا النقل، ويظنون أن ذلك يكفيهم»، ويقود هذا إلىٰ كثير من الحالات السخيفة في نشاطات أولئك الذين يزعمون أنهم يوجّهون جامعي الحديث، (فيستطرد الغزالي قائلا): «فترىٰ الصبيَّ يحضر في مجلس الشيخ والحديث يقرأ، والشيخ ينام، والصبيُّ يلعب،، ثم يُكْتَبُ اسمُ الصبيّ في السماع، فإذا كَبُرَ تَصَدّىٰ لِيُسْمَعَ منه، والبالغُ الذىٰ يحضر ربما يَغْفَلُ ولا يسمع ولا يُصْغي ولا يضبطُ (ولو جاز كلّ ذلك) لجاز أن يُكْتَبَ سماعُ المجنون والصبيّ في المهد»[1].

ومن هذه الأوصاف المعاصرة يمكننا أن نتصوّرَ كم هو خصيب هذا المجال الذي يرتع فيه المتشدقون والمتبجّحون.

وإذا كَلّفَ أحدُهم نفسَه عناءَ سؤالِ هؤلاء الشيوخ عن الرّحالين الذين أحضروا لهم الأحاديث – كما فعل أحد خصوم ابن دحية (ت 632 هـ) – فقد يحصلُ علىٰ الجواب نفسِه الذي تلقّاه إبراهيم السنهوري عن شيوخ ابن دِحية المزعومين الذين لم يلتق بهم أبداً[2].

وعندها نضع نُصْبَ أعيننا التُّهَمَ الموجَّهَةَ إلىٰ علماءَ أفاضل في شكل انتقادات في هذا المجال نستطيع بالتجربة أن نستنتجَ الحيلَ الممكنة (التي يمارسها الرواة). وينعكس هذا في حكم ابن الجوزي علىٰ رحلات عبد الكريم السمعاني المروزي (563 هـ) صاحب كتاب الأنساب، حيث يروىٰ أنّ هذا

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين 3/ 397.

* (كتاب ذم الكبر والعجب – بيان أصناف المغترين).

(2) انظر كتابنا Záhiriten (المذهب الظاهري) ص 178.

العالم: «كان مكثراً من سماع الحديث، وسافر في طلبه، وسمع منه ما لم يسمعه غيره، ورحل إلىٰ ما ما وراء النهر، وخراسان دفعات. ودخل إلىٰ بلد الجبل وأصفهان والعراق والموصل والجزيزة والشام، وغير ذلك من من البلاد... وقد جمع مشيخته[1] فزادت عدتهم علىٰ أربعة آلاف»[2].

ويستطرد المؤرخ الذي ساق هذا الكلام قائلاً: إنَّ ابنَ الجوزي (ت 597 هـ) الذي ألّفَ في الموضوعات والوضاعين يقول عن هذا العالِمِ إنّه يأخذ الشيخَ ببغداد ويعبر به إلىٰ فوق نهر عيسىٰ، فيقول حَدّثنىٰ فلانٌ من وراء النّهر. ويعلّق ابنُ الأثير علىٰ كلام ابن الجوزي بقوله: «وهذا باردٌ جداً، فإنَّ الرّجُلَ سافر إلىٰ ما وراء النهر حقاً، وسمع في عامّة بلاده من عامة شيوخه، فأيّ حاجة إلىٰ هذا التَّلبيس».

وإما ذنبه عند ابن الجوزي أنه شافعيٌّ، وابنُ الجوزي لم يُبْقِ علىٰ أحدٍ[3] إلّا مكسري الحنابلة [4] ومهما كان الذي نظنّه في اتهام ابن الجوزي، فإنّه مؤشّرٌ واضحٌ علىٰ أنّ رحلات الطلبِ قد اعتراها الكثيرُ من التحايل والكذب مادياً وشكلياً.

---

(1) حول (المشيخة) و (الثبت) انظر فهرست مخطوطات مكتبة أمين دمج من وضع لاندبرج. انظر: آلفرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين 1/ 54. وتعرف المشيخة ايضاً بـ (معجم) الشيوخ انظر شبرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZKMG)، مجلد 10 (ص15) وعن حجم هذه المشيخات ساق الكتبي في فوات الوفيات 3/ 196 – 197 (طبعة إحسان عباس) مثالاً على ذلك ثبت القاسم بن محمد الأشبيلي (ت 739 هـ) الذى بلغ 24 مجلداً.

قارن بـ مجموع إجازات وثبوت في Ahlwardt's Landberg. Samml, no.75 Berl.Cat.I.p.92.no.288.
وقارن أيضاً بـ: مخطوطات جامعة لايبتزج. ووصف المخطوطات مذكور في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 8 ص 579. وكانت تؤلف من حين إلى آخر أعمال للنظر في قيمة أحاديث المشيخات، ومن هذا النحو كتابة القاضي عياض لمشيخة أناس آخرين. ياقوت: معجم البلدان 3/ 529 و 4/ 37.
[وهنالك مقالة لعبد العزيز الأهواني، تتعلق بالمشيخات الأندلسية التى تعرف عندهم بالبرامج، منشورة بمحلة معهد المخطوطات 1/ 99 ومابعدها. سنة 1955].

(2) ابن الأثير: الكامل 9/ 98 (أحداث سنة 563 هـ).

(3) قارن بـ: مجلة جميعة المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 63.

(4) -] انظر القصة بأكملها في مقالة لجورج مقدسي بمجلة معهد الدارسات الأفريقية والشرقية (BSOAS) 1956 ص 13-16]. لم يتحدث ابن الأثير بشكل جيد عن ابن الجوزى كما هو واضح في مواضع من كتابه الكامل 8/ 323، 8/ 334، 9/ 255، واتهمه في آخر الجملة بأنه حاقد أو متحامل على غير الحنابلة.

(4)

في القرن السادس الهجري أنشئت في العالم الإسلامي مؤسسةٌ علميّةٌ جديدةٌ، وقد أُسّسَت هذه لتكونَ دَعْمَاً لرحلات الطلب التي تكلّمنا عنها آنفاً. ولم توجد قبل هذا القرن مدارسُ خاصّةٌ بعلوم الحديث، وكان التعليمُ النظاميُّ مقصوراً علىٰ الفقه ومذاهبه، في حين أنّ طَلَبَ الحديث لا يكون إلّا بالارتحال.

وقد أنشئت أوّلُ دارٍ للحديث في القرن السادس علىٰ يد التقي نور الدين محمود بن سعيد زنكي (ت 569 هـ) الذي خُلِّدَ اسمُه في دمشق بتأسيس المدرسة النورِيّة التي خُصِّصَت لعلوم الحديث، وقد دُعِيَ للتدريس فيها الحافظُ ابنُ عساكر صاحبُ كتاب (تاريخ دمشق) ليضفي عليها من اسمه شهرة[1].

وبعد مضي بضعة عقود علىٰ تأسيس المدسة النوريّة بدا للمَلِك الأيوبي الكامل ناصر الدين أن يفعلَ الشيءَ نفسَه في مصر، فأنشئت لذلك في سنة 622هـ داراً للحديث في القاهرة علىٰ غرار تلك التي في دمشق، وكان أبو الخطّاب بن دِحْية المعلّم السابق للملك أوّلَ أستاذٍ يجلس للتدريس فيها. ولكن للظروف السياسية التي لم تكن مواتية للاستمرار في إنشاء هذه الدور أُقْفِلَت المدرسةُ بعد فترة قصيرة من الازدهار.

وفي القرن التاسع الهجري، حسب رواية المقريزي الذي تتسم أحكامُه

---

(1) Wüstenfeld. die academien der araber und ihre Gelehrten.p.69 ونكتشف من خبر أورده م. هارتفيج درنبرج أن عبد الباسط قد عدد الشيوخ الذين علموا بالمدرسة حتى عصره (.Cat. Bibl. Nat .(Ms. no. 2788. fol.4 b

[انظر ترجمة هـ. سوفير: «وصف دمشق» بالمجلة الآسيوية (JA)، العدد 1، سنة 1894 ص 280 – 282. وقد وصف سوڤاجيه الأطلال الباقية من المدرسة في كتابه (الآثار الأيوبية بدمشق)، 1، سنة 1938، ص 15 ومابعدها. وهرتسفلد في مجلة Ars Islamica، 9، 1942 ص 49 ومايليها].

بعـض التحامـل[1]، شـغل كـرسيَّ ابـن دِحْيـة «صـبيٌّ لا يـشاركَ الأنـاسيَّ إلَّا بالصورة، ولا يمتاز عن البهيمة إلَّا بالنطق واستمر فيها دهراً، لا يُـدْرَسُ فيهـا حتىٰ نُسِيَت، أو كادت تنسىٰ دروسُها»[2].

وبعد أربع سنوات من تأسيس المدرسة الكاملية، ظهـرت مدرسـة جديـدة للحديث في دمشق هي الأشرفية[3]، تولىٰ التدريسَ فيها ابنُ الصّلاح الشهرزوري صاحب المقـدمة المشهورة في علوم الحـديث[4]، ودرّس فيهـا أيـضاً النـوويُّ. ولم تعمر واحدة من هذه المدارس فترة طويلة من الزمن[5] في الوقـت الـذي انـصرف

(1) أحد معاصري المقريزي وهو كمال الدين بن محمد (ت 874 هـ) المعروف بإمام الكاملية (قارن، آلفرت: فهرست برلين 2/ 77. 602) وهو مشهور في تاريخ الأدب الديني بشرحه لمنهاج الأصول للبيـضاوي. مخطوطات هذا الكتاب مذكورة في فهرست القاهرة 2/ 248 [انظر ذيل تاريخ الأدب العربي لـبروكلمان 1/ 742،رقم 11]

(2) المقريزي: الخطط 2/ 375.

(3) Wustenfeld, I.C.{Sauvaire.OP.Cit.pp .271-3

(4) تحت عنوان (علوم الحديث) هنالك كتاب لابن الصلاح (انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 2/ 1161) توجد منه نسخ مخطوطة عديدة بفهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني، 1597،1598 (ص 721) وبمكتبه سانت بطرسبورغ رقم 120، تحت عنوان (أصول الحديث) (بارون. ف. روسن).[انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان من 440 وما يليها، وذيلـه 1/ 610 ومـا يليهـا مـن الأصـل الألمـاني]. ولمعرفة مقدار انتشار هذا الكتـاب التمهيـدي ومبلـغ شـعبيته يكفـي أن نلقـي نظـرة عـلى المختـصرات والملخصات التي اكتتبت عليه، وأيضا المنظومات التي نظمت فيه.
وقد تكلم آلفرت عن هـذا المـصنف بالتفـصيل. انظـر، فهرسـت بـريلين 2/ 6 ومـا بعـدها. الأرقـام: 10437-1048. وانظر أيضا ص 16 وما بعدها. الأرقام: 1064-1068.
وقد ذكر الكتبي في فوات الوفيات 3/ 73 ـ 74 مختصراً لهذا الكتاب لعلاء الدين الباجي (ت 714 هـ) وهنالك مختصر عليه لبدر الدين الكيناري (ت 733 هـ).انظر فهرست المتحف البريطاني رقـم 191،2 ومختصرلعماد الدين بن كثير (ت 733 هـ). هوتسما: فهرست بريل 2/ 132 رقم 782 ولقاضي القـضاة محمد بن سعادة (ت 663 هـ)نظم عليه. انظر المصدر السابق ص 182. وهنالك نظم لعبد الرحمن [وفي بروكلمان: عبد الرحيم] الكردي (ت 806 هـ). انظر فستنفلد: المـصدر الـسابق ص 103. وقـد كتـب علاء الدين مغلطاي تعليقاً عليه أسماه إصلاح ابن الصلاح. تابعه فيه مؤلفون آخرون. انظـر (فهرسـت المتحف البريطاني رقم 1598).

(5) وفضلا عن دور الحديث، هنالك أيضا العديد من المدارس الأخرى عددها ميكائيـل ميـشاكا Michael Meshaka في دراسة له بعنوان

=

فيه الطلاب لدراسة الفقه للنهوض بأعباء الوظائف والمناصب الرسمية.

وفضلا عن ذلك فإن مدارس الحديث هذه لم ترض الآلاف من الطلبة المتلهفين للحديث، ولم تكن مهيأة لاتباع فهم الطلاب، إذ كان علىٰ الواحد منهم أن يسمع المئات من الشيوخ. ودار الحديث هذه مع شُهرةِ شيوخها لم تكن بديلا عن ذلك. لذلك توقفت تلك المدارس الشهيرة عن الظهور. ولم تعد لروح الإسلام الميت القدرة علىٰ إصلاحها أو الانتفاع بها [1].

(5)

يجب علينا في هذا المقام أن نتكلم قليلا عن نظام الإجازة في الإسلام، وقد كانت الإجازة أسلوباً (معروفاً) في الحياة الأدبية، وتُعَدُّ خصيصةً للمجتمع الإسلاميِّ في صورتها العاديّة وكذلك في صورتها المغالية، ولم يكن لها نظيرٌ في الأوساط الأخرىٰ.

وقد نحيل في العموم علىٰ المعلومات التي قام شبرنجر بجمعها، وعلىٰ الدراسة الملحقة بها [2].

ويمكن إلقاء نظرة واسعة علىٰ نظام الإجازة من خلال المادة الوفيرة التىٰ جمعتها المكتبة الملكية ببرلين من حقل الدراسات الإسلامية هذا، ومن الجزء

Cultural Statistics of Damascus، وقد قام بترجمتها إلى الألمانية فلايشر، ونشرت بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 8 ص 356 = Kleinere Schriften، 3 / 318 [وكذلك في المصدر السابق ص 271 وما يليها]. وأغلب هذه المدارس لم يكن لها أهمية تذكر، ولم تخلف إلَّا أثرا ضئيلا في تاريخ المعرفة الإنسانية. [وعن دور الحديث انظر بحث ج.سوفاجيه:
= Les perles choisies d'Ibn ach –Chihna pp. 133-4، وانظر كذلك الجزء المخصص لأصل المدرسة وانتشارها ني مقال ج، بدرسون عن ((المسجد)) المنشور بدائرة المعارف الإسلامية].

(1) قارن: Kremer' s Aegypten, ii,.P.275.

(2) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد 10 ص وما بعدها.

الذي أفرده آلفرت لهذا الموضوع تحت عنوان (طائفة من الدراسات والرسائل التعليمية) في الفهرست الذي وضعه [1].

وقد أصبحت الإجازة بديلاً لأولئك المسلمين الذين كانوا يتلهّفون لسماع الحديث إما لأنهم رأوا أنّ تلك الرحلات الطويلة غيرَ كافيةٍ، أو لأنهم لم يقيموا طويلاً بما فيه الكفاية للسّماع من رواة الحديث مباشرة في البلاد التي ارتحلوا إليها.

وقد مكّنهم هذا البديلُ من الحصول علىٰ الأحاديث من الرّاوي، ونشرها باسمه دون الاتصال به مباشرة. وتحصّلوا بذلك علىٰ إجازة الشيوخ [2] لرواية الحديث، كما لو أنهم سمعوها منهم مشافهةً، إمّا بالحصول علىٰ جزءٍ يتضمّن أحاديثهم، أو حتىٰ برؤيته فقط. ويتم الانتقال من المشافهة (السماع) إلىٰ الإجازة من خلال طريقة تُعْرَفُ بالمناولة. وعوضاً عن تقديم تعريف لهذا الضرب من ضروب التحمّل حسبنا أن نعطيَ مثالاً يتضمّن صفاتِ المناولة:

اعتاد مالكُ بن أنس أن يُخْرِجَ لتلاميذه وطُلابِ السّماع مجموعةً من الصّحف المشدودة في حزمة، ويقول: «هذا ما دوّنْتُه عن شيوخي من أحاديث صحيحة، ورويتها عنهم، فامضوا وحدّثوا بها عني». فقد أذِنَ لهم أن ينقلوا عنه تلك الأحاديث التي تلَقّوها عنه بهذه الطريقة، بصيغة (حدثنا) كما لو أنهم سمعوها منه كلمةً كلمةً [3].

---

(1) المجلد رقم 1. ص 95، 54، انظر أيضاً فهرست بريل لهوتسما، 1889، ص 134 ومايليها. الأرقام: 795 – 805.

(2) لأبي الحسن بن فارس صاحب كتاب (المجمل في اللغة) تفسير لهذا المصطلح (استشهد به الخطيب البغدادي في الكفاية ص 312. والنووي في التقريب (المطبوع مع شرحه تدريب الراوي). فعبارة: استجزته فأجازني (من جواز الماء) بمعنى: طلبت منه الماء لأرضي وماشيتي. وكذلك طالب العلم يسأل العالم أن يجيزه.

(3) .Notes to ibn Hishàm. II.p.115

ولم ينفرد مالكٌ في عصره بهذه الطريقة في تأدية الأحاديث، فقد رُوِيَ عن أبي بكر بن أبي سَبُرة، الذي خَلَفَه أبو يوسف علىٰ القضاء، أنّه كتبَ لابن جُريج ألف حديثٍ من أحاديثه الجِيَاد، فحدّث بها هذا عنه بصيغة (حدثنا) دون أن يقرأ عليه واحداً منها [1]. ويبدو أنّ صحّةَ المناولة لم يكن معترفاً بها في العهود الأولىٰ، حتىٰ إنّ البخاري [2] احتجّ لصحتها ودعا إلىٰ ذلك في جامعِهِ علىٰ أساس أنّ لها أصلاً في السّنةِ المتقدمة [3]. والإجازة أكثر تساهلاً من المناولة، إذِ الحضورُ الشخصيُّ للمتلقي وتناوله النسخ جملةً ليس أمراً ضرورياً (في حالة الإجازة).

واستفحال التلاعب بالإجازة في السنين المتأخرة لم يكن شائعاً في العهود المتقدمة حيث كان حضور المتلقّي شخصياً أمراً مطلوباً.

والصورة التالية توضح كيف حدث هذا في القرنين الثاني الثالث للهجرة: في ذلك الأوان عاش رجلٌ بقرطبةَ عُرِفَ بـ (فقيه الأندلس)، وهو عبدُ الملك بن حبيب السلمي الإلبيري (ت 238 هـ) صاحبُ شرحِ الموطأ، ومن أشهر تلاميذه بقيّ [4] بن مَخْلَد القرطبيّ [5]، وقد ذكر ابن وضّاح الطريقةَ التي تَلَقّىٰ بها ابنُ حبيب عِلْمَه بالحديث فقال: «أتاني عبد الملك بن حبيب

---

(1) ابن قتيبة: المعارف ص 489 * (قال أبو بكر: قال لي ابن جريج: اكتب لي أحاديث من أحاديثك جياداً فكتبت له ألف حديث ودفعتها إليه فما قرأها عليّ ولا قرأتها عليه)

(2) البخاري (كتاب العلم، باب مايذكر في المناولة).

(3) ابن بشكوال: الصلة ص 557 طبعة مجريط.

*(ترجمة مروان بن علي الأسدي القطان المعروف بالبوني) حدث عنه أبو عمر بن الحذاء وقال: «لقيته ببونة وناولني كتابه في شرح الموطأ، ثم خاطبته من طليطلة فوجه إلى الديوان وأجازه لي ثانية، وكان قد زاد فيه بعد لقائي له».

فلفظة: «ناولني» تعني: قدم لي في حضوري، ولفظة:«أجازني» تعنى: في غيابي وهذا المثال الذي سقناه حدث في مطلع القرن الخامس أي سنة 405 هـ.

(4) ورد (هذا الاسم) في بعض الكتب (تقيّ) بالتاء (وهو تصحيف) ويجب أن يلفظ (بقيّ) (بالباء).

(5) انتهز هذه الفرصة لتصويب ماكنت قد ذكرته في كتابي (الظاهرية) ص 115 من أنه ابن مخلد (بتشديد اللام وكسرها) والصواب بفتحها دون تشديد.

بِغِرَارَةٍ مملوءة كتباً، وقال لي: هذا علمُك تجيزه لي ؟ فقلتُ: نعم. ما قرأ عليّ منه حرفاً ولا قرأته عليه»[1].

وفي القرن الرابع لم تكن هنالك ضرورةٌ لحضور المتلقّي شخصياً للحصول علىٰ الإجازة كما هو في السابق، وإلا ما كان لأبي ذرّ الهروي أن يقول: «لو صَحّت الإجازةُ لبطلت الرحلة»[2].

وقد كتب أحدُ شيوخ أبي ذر وهو وليد بن بكر الغمري (ت 392 هـ) من علماء سرقسطه رسالة في إثبات صحّة الإجازة بوصفها طريقةً لنشر الأحاديث[3].

وفي هذه المرحلة أخذت الإجازةُ تحل محلَّ الطلب المتمثل في صورة الرحلات الطويلة إلىٰ الأشياخ وبشكلٍ كاملٍ تقريباً. وفي القرن الخامس الهجري عُدَّ العَمَلُ بالإجازة فعلاً مُساوياً للسماع[4].

والخطيب البغدادي الذي سبق ذكره، وهو رجل لم يكن متهوّرا بالتأكيد في جمع الأحاديث، جديرٌ بذكر التّساهل في قبول الإجازة بوصفها واقعاً مُسَلَّماً به حيث يقول: «وعلىٰ هذا رأينا كافة شيوخنا يجيزون للأطفال الغُيَّب عنهم من غير أن يسألوا عن مبلغ أسنانهم، وحال تمييزهم، ولم نرهم أجازوا لمن لم يكن

---

(1) ياقوت: معجم البلدان 1/ 244.

(2) ابن بشكوال: الصلة ص 201.

(3) المقري: نفح الطيب 2/ 380 بتحقيق إحسان عباس.

(4) وممن قالوا بذلك (الغازي) محدث أصفهان (ت 523) انظر طبقات الحفاظ ص 462 – 463 وأصحاب الضمائر الحية من المحدثين ورواتهم يصرحون بأنهم قد تلقوا الخبر إجازة بقولهم: أخبرنا فلان إجازة. وهذا أبو الفرج الأصفهاني يتبع ذلك بصرامة حتى في الأخبار التاريخية – انظر الأغاني 7/ 114، 118، 119.

* (جاء في طبقات الحفاظ (الغازى) بالغين لابالفاء. وهو الحافظ الإمام أبو النصر أحمد بن عمر بن محمد بن عبد الله. ولد بأصبهان سنة 448 هـ. وكان يرىٰ السماع والإجازة سواء ومات سنة 532).

مولوداً في الحال، ولو فعله فاعل يَصِحُّ لمقتضىٰ القياس»[1] وقد تغري هذه الكلمات البعضَ فيراها حجةً قوية للحد من تزايد الإجازات. وأغلب مشاهير الرجال في الإسلام منذ ذلك الحين هم إما مجيزون أو مجازون.

وبهذا الأسلوب استجاز القاضي عياض (ت 544 هـ)[2] أبا بكر الطرطوشي (ت 520 هـ) صاحب كتاب (سراج الملوك)[3]، فأجازه. وكتب أبو طاهر السِّلَفي من الإسكندرية بضع رسائل إلىٰ الزمخشريّ الذي يعيش في مكةَ يسأله أن يجيزه بكتبه جميعها[4]. كما كتب والد ابن خلكان (القرن السابع) إلىٰ المؤيد الطوسي بخراسان لكي يجيز ابنه[5].

ومع تقدم نظام الإجازة نجد قوماً ممن أجيزوا يروون بصيغة (حدّثنا)، دون ذكر محدّد للواقعة[6] والاهتمام بالحصول علىٰ الإجازات أدّىٰ بسهولة إلىٰ التفكير في استغلال هذه الرخصة لكسب المال. والاستغلال الماديّ للمعرفة الدينية ممنوعٌ من ناحية نظرية، ولكنّ شيوعَ هذه المسألة دليلٌ علىٰ أن المجيزين لم يمتنعوا عن تقديم المعرفة الدينية المطلوبة منهم نظيرَ مقابلٍ ماليّ.

وفي القرن السابع عُرِضَت لموهوب الجزري (ت 675 هـ) هذه المسألة فأجاب عنها في فتاويه[7]. ونستطيع من خلال بعض الأمثلة السابقة أن نرىٰ أنّ الإجازة ومنحها لم يكن من أجل الحديث فقط، ولكن أيضا من أجل رواية

---

(1) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 326.

(2) ومن الجدير بالملاحظة أنه من القائلين بجواز الإجازة مع عدم حضور المجيز أو المجاز. انظر، ألفرت: فهرست برلين، المجلد 2 رقم 1036.ص 6.

(3) المقرى: نفح الطيب 2/ 88.

(4) ابن خلكان: وفيات الأعيان 5/ 170.

(5) المصدر السابق 5/ 345.

(6) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 498 – ترجمة أبي الخطاب بن دحية.

*(وفي طبقات الحفاظ: ويستعمل حدثنا في الإجازة).

(7) السيوطي: الإتقان 1 / 139

المصنّفات، بصرف النظر عن كونها دينيةً أم دنيويةً[1].

والشروطُ التي تتحكّم في نشر الكتب، هي نفسُها التي تُشْتَرَط لرواية الحديث، وإذا لم يكن الكتابُ مِلْكَاً لصاحبه بإسناد يتصل بمؤلفه فهو (وجادة)[2]، أي وجد صاحبَه دون أن يسمعه أو يتلقاه في صورة موثقة.

لذلك فإنّ للكتبِ أسانيدَ تُشْبِه أسانيدَ الحديث، ونرىٰ ذلك علىٰ المخطوطات العربية القيمة علىٰ اختلاف موضوعاتها. وفي أحسن المخطوطات القديمة توجد سماعاتٌ بأسماء الشيوخ والرّواة الذين نقلوا الكتاب بإسنادٍ متّصلٍ من مؤلّفه إلىٰ آخر مالكٍ له. وكانت هذه أيضاً فرصةً سانحةً للتمتع بالإجازة. وبعد انقضاء فترةٍ قليلة من الزّمن أصبح الحصولُ علىٰ أكبر قَدْرٍ من الإجازات من مختلف أنواع المؤلفين جزءاً من الوجاهة لكلِّ مسلمٍ مثقّفٍ، سواء أكانت تلك إجازات برواية كتبهم أم برواية كتبٍ لغيرهم تحصّلوا عليها بالإجازة المباشرة أو غير المباشرة.

ومنذ البواكير الأولىٰ للإجازة [3]، ظهرت الإجازة المنظومة. وهي إجازة تُنْظَمُ شعراً وتمنَحُ لشخصٍ ما ليرويَ كتبَ المجيز [4].

---

(1) هنالك أمثلة على هذه الإجازات في مقدمة توربكه لكتاب درّة الغواص ص 14. وفي طبعة درنبورغ لكتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ ص 168 (انظر تصويب لاندربرج في critica arabica. II.P 56.) أو المخطوطة رقم 1890 (7) بفهرست مخطوطات مكتبة لايدن، الجزء الرابع ص 95. وهي إجازة بصحيح مسلم.

(2) قارن: Sprenger. JASP. 1856.p.53.

(3) وهذه المنظومات شائعة بالفعل في القرن الرابع. فهذا الخطيب البغدادى يستشهد بنظم يعود إلى سنة 325. انظر الكفاية. [يبدو أنّ هذا غير صحيح، فالموجود في النسخة المطبوعة من الكفاية ص 350 هو أنّ التاريخ المذكور يعود لإجازة نثرية وليست لإجازة منظومة].

(4) ثمة أمثلة على ذلك في نفح الطيب 1 / 628، 715، ذكرها المقري، والعينة المثيرة للإجازة العامة غير المعيّنة والمنظومة نظماً تلك التي وردت في آخر مخطوطة مكتبة جامعة لايبزغ رقم 262. قارن بـ: نيكول =

وقد امتدّت الإجازةُ إلىٰ العصور الحديثة، وإنّ المدىٰ الذي بلغه الاهتمام بالإجازة في الدوائر الإسلامية العريضة يتضح، علىٰ سبيل المثال، من الخبر الذي يقول إنّ أمير وَرْجلة طلب من الرّحَالة العيّاشي الذي مر بإمارته فىٰ عام 1073 هـ أن يجيزه [1].

ولم يُجِزْ الرحالةُ عبدُ الغنىٰ النابلسي مفتيَ صيدا بجميع الكتبِ الموجودة بالفعل وحسب، ولكن أجازه أيضاً بالكتب التي لم تؤلَّف بَعْدُ. وفي الوقتِ نفسِه كان الجدلُ قائماً حول موقفِ المرءِ لا من الإجازة التي تمنح في اليقظة ولكن من الإجازة التي تمنح في المنام [2].

ولو شاء القارئُ أن يتتبّع نظامَ الإجازة إلىٰ العصر الحديث، فعليه أن يرجعَ إلىٰ ثبت بالمصنفات التي بحث عنها معاصرُنا الباجمعوي، وأجيز بها. وقد أفرد لها كتاباً [3].

بوسي Nicoll-Pusey , Bodl. Cat., p. 393 to no. 398 وهناك أمثلة منظومة للإجازات العادية في خزانة الأدب 1 / 13 وفي طبقات المفسرين للسيوطي ص 79 بتحقيق مرسنج.

(1) انظر رحلة العياشي ص 54. ترجمة Bergbrugger الفرنسية.

(2) انظر مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد رقم 16 ص 664 – 666 رقم 66.

(3) القاهرة 1298، (Catalogue Periodique de Livres Orientaux , by E. J. Brill , Leiden , 1883 , no 404.)

تدوين الحديث

(1)

تَعَامَلْنَا حتىٰ الآن وبشكلٍ جوهَرِيٍّ مع الحديث بوصفه روايةً. وقبل أن نقومَ بدراسته بوصفه موضوعاً من موضوعات التأليف سنضع بعضَ الملاحظات عن كتابة الحديث عموماً[1].

وقياساً بالتراث الدينيّ اليهوديّ ـ أي الشريعة الشفهية[2] والشريعة المكتوبة ـ والفكرةِ التي تسود فيه عن تحريم كتابة الشريعة الشفهية، ظلّ الاعتقاد سائداً ولأمدٍ طويلٍ أن القرآن خُصَّ وحده بالتدوين في الأجيال المبكرة، وأن الحديث وُجِدَ إلىٰ جانبه في صورةٍ شفهيّةٍ دون أن يفكّرَ أصحابُه في تدوينه.

وهذا القياس الفاسد الذي تسبب في عدد من المفاهيم المخطئة قد اتضح أنه من خلال دراسة تمحيصية للحديث لا يمكن الدّفاعُ عنه كُليّاً.

وفي سنة 1856 جمع شبرنجر في مقاله عن (رواية الحديث عند العرب) مجموعةً من النصوص ساهمت في هدم خرافة أنّ الأصلَ في الحديث المشافهة.

---

(1) [قارن أيضا بـ: Goldziher. Kämpfe von die stellung des hadith in Islam. ZDMG, LXI (1907) pp.860 ff]

(2) حول هذا انظر: Leop, löw. Graphiche Requisiten und Erzeugnisse bei den juden II,p.132, Nehem, brüll. Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes, Jahrb, Für jüd Gesch.u. Lit , II (1876)

ومع ذلك فإنّ لهذا المفهوم المخطئ أنصاراً ومدافعين عنه نظريّاً من بين المسلمين أنفسهم، ولهم في ذلك مصلحةٌ دينيةٌ خلافاً للحقائق المعروفة لديهم.

ولترسيخ هذا المفهوم ساهمت مدارسُ الرّأي القديمة بشكلٍ كبير في محاولتها أن تعوقَ تطوّر الفقه، بالتقليل من شأن الشريعة المكتوبة بقدر ما يمكن.

وفي هذه الدائرة اخترعت أيضاً قصص عديدة لدعم وجهة نظرهم[1] ومن أشهرها ذلك المشهد الذي وقع عند النبي وهو علىٰ فراش الموت، حيث كان تصوّرُهم واضحاً بما فيه الكفاية[2].

وهذا الرّأيُ لم يجد له رواجاً علىٰ وجه العموم، ولم يُقْبَل في كلّ الأوقات.

ومن جهةٍ أخرىٰ لم يرو المسلمون منذ فترة مبكرة أخباراً توضح أنّ النبيَّ نفسَه قد دوّنَ بعضَ الأقوالِ غير القرآن.

ويُرْوَىٰ أنّ أصحابَ محمد حاولوا أن يكونوا هم أصحابَ السابقة في ذلك، فقال أبو هريرة: «ما كان أحدٌ أكثرَ حديثاً عن رسول الله مني إلّا عبد الله بن عمر فإنه كان يكتب[3] ولا أكتب»[4].

وهذه الروايات تبرهن علىٰ أنّ أصحابَ الحديث لم يرفضوا حتىٰ في العهود المتقدمة الافتراض القائل بأنّ أقوالَ النبي قد دُوِّنَت. وفي الواقع استطعنا في الفصل الأوّل دراسة عدد من الأمثلة الدالة علىٰ وجود صحف حديثية ترجع إلىٰ

(1) في الموطأ (كتاب الفرائض، باب ما جاء في العمة) خبر يستنكر تدوين أحكام شرعية جاء فيه أن عمر بن الخطاب كان له كتاب فيه شيء من الأحكام محاه وهو يقول: لو رضيك الله أقرك.

* (وفي نقله هنا تحريف. فراجع تعليقنا عليه).

(2) Zahiriten, p. 95.

(3) يروى عنه سبعمائة حديث: سبعة عشر منها في الصحيحين. وانفرد البخاري بثمانية، ومسلم بعشرين. فيكون مجموع ما صح من حديثه إلى حد ما خمسة وأربعين حديثاً فقط من الناحية الشكلية.

* (انظر تعلقينا على هذا الكلام).

(4) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 1/ 282 الطبعة المنيرية. دار الكتب العلمية.

بعض الصحابة. وأياً كانت القيمة التاريخية لهذه الروايات - حيث لا يمكن التأكّد منها - يجب افتراض أنّ كتابة الأحاديث عُدّتْ غيرَ قابلةٍ للردّ حتىٰ في القرن الأول، حيث وجدنا هذا أمراً مُسَلّماً به قبيل نهاية ذلك القرن.

وقد رأينا آنفاً أنّ الحصولَ علىٰ الحديث في صورة صحفٍ منسوخةٍ يُعَدّ أمراً طبيعياً في زمن الزهري.

وفي هذا المقام يمكن أن نسوق خبراً دون أن ندعي صحته التاريخية، وهو أن الزهري الذي اشتهر بتعدد اهتماماته بفروع المعرفة المختلفة [1] في ذلك العصر، أحاط نفسه بأكداس من الكتب، وأنّه (لفرط اهتمامه بها) أعرض عن أصدقائه وعائلته، حتىٰ رُوِيَ أنّ زوجه قالت له: «والله لهذه الكتب أشد عليّ من ثلاث ضرائر»[2].

وما نسمعه عن الكتب في الأزمنة المبكّرة لا يعني بالتأكيد الكتبَ بمعناها الأدبيّ، ولكنها تعني النُّسَخَ، وربما أجزاء من الأحاديث، كان قد سمعها مسلمٌ وَرِعٌ في أوقات مختلفة، وقام بتدوينها من أجل الحصول علىٰ ضبط أكثر، ومن أجل استعماله الخاص[3].

وتُنْقَلُ أحاديثُ أيِّ صحيفةٍ كتابةً دون سماعِها أو عَرْضِها، وينظرُ إليها علىٰ أنها مادةٌ مروِيّةٌ بشكل صحيح[4].

ومن هذا النحو تلك الكتب التي جمعها عبد الله بن لهيعة (ت 174 هـ)

---

(1) ويشير إلى ذلك قول ابن أبي الزناد: «كنا لا نكتب إلّا سنة، وكان الزهري يكتب كل شيء. فلما احتيج إليه عرفت أنه أوعى الناس» الجاحظ: البيان والتبيين 2/ 290 طبعة عبد السلام هارون.

(2) أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر 2/ 125.

(3) قارن ذلك بما أورده شبرنجر في كتابه (محمد) Mohammad, III,PP. xxiv FF.

(4) ابن قتيبة: المعارف ص 489 تحقيق ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

* (جاء في ترجمة ابن جريج في الموضع المذكور: إنما اختلفت الناسُ في الصحيفة يأخذها ويقول: أحدّث بما فيها ولم يقرأها، فأما إذا قرأها فهو والسماع واحد).

بمصر، والتي يأسف الرواةُ المسلمون كثيراً لاحتراقها، لأنّ رواياتِ عبد الله بعد وقوع هذه الفاجعة به لم تُعَدّ حجةً لفقدان أصولها المكتوبة [1].

وعَلّمَ مالكُ بن أنس تلاميذَه من صحفٍ مكتوبةٍ، فكان المَتَلَقّي يقرأ النّصَّ، ومالكٌ يصَحِّحُ له ما قرأ ويشرحه له[2].

وبالتدريج أصبحت عبارةُ: «اكتب بعده» مُرَادِفَةً لقولهم: «هو صحيحُ الرّواية»[3].

(2)

إنَّ الجميعَ متفقون علىٰ أنّه لا يمكن إنكار أنّ تدوينَ الأحاديث كان له خصوم. وهذه الكراهية للكتابة لم تكن موجودةً منذ البداية، ولكنّها نشأت بسبب التحامل الذي ظهر فيما بعد. فهذا عبد الرحمن بن حرملة الأسلمي (ت245 هـ) كان عليه أن يحصلَ علىٰ إذن شيخه سعيد بن المسيب لتدوين الأحاديث التي سمعها منه، بسبب ضعف ذاكرته التي لا تقوىٰ علىٰ حفظها كلمة كلمة[4] غير أنَّ المحدِّثين[5] الذين اجتنبوا الوَرَقَ والكتابَ [6] في ذلك

---

(1) النووي: تهذيب الأسماء 1/ 284.

(2) يوجد مثال في صحيح مسلم (3/ 297) (باب المدينة تنفي خبثها) وفيه أن مسلماً نقل عن يحيى خبراً تلقاه عن مالك بالقراءة الجهرية (العرض) والشيء نفسه كتبه مالك في الموطأ 4/ 60 (باب ما جاء في سكنى المدينة والخروج منها). * (في مسلم: «حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك عن محمد بن المكندر، عن جابر بن عبدالله أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ فأصاب أعرابيَّ وعَكٌ بالمدينة فأتى النبي ﷺ فقال: يا محمد أقلني بيعتي... فقال رسول الله ﷺ: إنما المدينة كالكير تنفي خبثها...».

(3) وهو قول لمالك بن أنس ذكره الترمذي في جامعه.

(4) الزرقاني: شرح الموطأ ص 1/ 242.

(5) وفي هذا المجال اللغوي يمتدح أبو نواس خلفَ الأحمر في رثائه بقوله: «ولا يكون إسناده عن الصحف» آلفرت، خلف الأحمر، ص 416 (16:3).

(6) مثل: وكيع بن الجراح (ت 129 هـ) انظر النووي: تهذيب الأسماء 2/ 145 ومثل: إسحاق بن راهويه (ت 238 هـ). انظر طبقات الحفاظ ص 188 تحقيق علي محمد عمر، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة.

الزمان وبعده هم استثناءٌ من القاعدة والنّزاعُ النظـريُّ، فـيما إذا كـان الحـديثُ يمكن نقله بالحفظ فقط أم بالكتابة، الذي لم يكن لـه تـأثير في الجانـب العمـلي، استمرّ بالفعل حتىٰ بعد توافر كتب الحديث المَمَحّصَة نقـدياً التـي بلغـت دون مشَقّة مرتبةَ النُّصوصِ الشَّرْعِيّة. وعلىٰ الرّغمِ من ذلك هنالـك أنـصارٌ للتعلـيمِ الشّفَهيِّ وحفظِ الحديث.

وبالأسلوب نفسه ظل الشيوخ والمجـاورون لجـامع الأزهـر يـستعملون مخطوطاتهم الصفراء في الدرس والمحاضرات، حتىٰ بعـد قيـام مطبعـة بـولاق الحكومية ومطابع أخرىٰ في البلاد الإسلامية بطباعة كتب مهمّة في الدراسـات الإسلامية.

ولذلك كان هنالـك أنـاسٌ لم يتوقفـوا عـن تعلـيم الأحاديـث بالطريقـة القديمة حتىٰ بعد شيوع كتب الحديث المطبوعة. وربما كان ذلـك لإحـساسهم بالحاجة إلىٰ تلقي الأحاديث مشافهةً من الرواة بالسّند المتصل، أو لأنهم نظـروا إلىٰ هذا علىٰ أنه نوعٌ من الرياضة الدينية.

والاهتمام بالاتصال المباشر من خلال طلب الحديث الذي تكلمنا عنه في فصل سابق كان جانباً واحداً من الحقيقة. والجانـب الآخـر توضّـحه عبـاراتٌ وقصائدُ ورواياتٌ من جميع القرون حيث نجد فيهـا مـستودعاً ضـخماً مـا زال قائماً علىٰ تلقّي المعرفة بالحفظ خلافاً لتدوينها علىٰ الورق.

وفي هذا الموضوع هناك مجموعتان من الآراء متناقضة، ولكي نبـيّنَ ذلـك لابد لنا من الرجوع إلىٰ حقب زمنية مبكرة من هذا النزاع.

وللفريقين آراؤهما الخاصة، وقد سيقت في صورة أحاديث نبوية، فـيروي أحد الفريقين قول النَّبي: «لا تكتبوا عني شيئاً سوىٰ القرآن، ومـن كتـب شـيئاً فليمحه»، بينما يروي ابن جريج من الفريق الثاني حديثاً عن ابن عمر أنـه سـأل

النبي: «هل أُقَيِّد العلم؟[1]» فوافقه النبي علىٰ ذلك، وعندما سئل عن معنىٰ تقييده، أجاب بأنها الكتابة.

وقد حدّث حمّادُ بن سلمة أنّ جدّ عمرو بن شعيب سأل النبيَّ: هل يكتب كلّ ما سمعه منه. فأجابه النبيُّ: نعم. فقال له: في الغضب والرضا ؟ قال: نعم، فإني لا أقول في الغضب والرضا إلّا الحقَّ [2].

ويقول أبو هريرة إنّ رجلاً من الأنصار جلس يسمع من النبي الأحاديث، فلم يقدر علىٰ حفظها، فشكىٰ ذلك إليه، فقال له النبي: «استعن علىٰ ذلك بيمينك»[3]. وباختراع هذه الأحاديث[4] حاول كلا الفريقين من المتنافسين أن يقدّمَ الحججَ علىٰ صحّةِ [5] مذهبه دون أن يكشفَ أيٌّ منهم عن دوافعه.

وقد عبّر المعارضون للكتابة عن مخاوفهم من أقوال النبي المبثوثة في صحف قد لا تستحق الاحترام. ولذلك اعتقدوا أنه قد يكون من الأفضل الكفّ عن جمع هذه الصحف. ومن الملاحظ أنّ الإسلام قد بلغ الخطرَ نفسَه الذي وقعت فيه الديانات السابقة التي أعرض أتباعها عن كلام ربهم

---

(1) حول تعبير (قيدوا العلم) راجع: العيون والحدائق ص 297. وقول النبي ﷺ هذا مذكور أيضاً عند المسعودي4/ 169. وقارن بالمثل: «قيدوا العلم بالكتابة» وهو من أمثال المولّدين عند الميداني 2/ 99 والعبارة نفسها يذكرها السيوطي على أنها حديث، المزهر2/ 303 تحقيق البجاوي وآخرين طبعة البابي الحلبي. * (السائل هو ابن عمرو وليس ابن عمر).

(2) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 286 تحقيق محمد زهري النجار، 1966 مكتبة الكليات الأزهرية.

(3) ويستشهد الشيعة على التدوين بقول للحسن بن علي. انظر اليعقوبي 2/ 227 وهذا يربط بالظاهرة التي ناقشناها في الفصل الأول.

(4) الترمذي (كتاب العلم، باب ما جاء في الرخصة فيه).

(5) أبو داود (كتاب العلم، باب كتابة العلم).

* (وأبو داود نفسه ينقل في سننه عن صحف مكتوبة، ولم يذكر في سننه أحاديث منع الكتابة راجع تعليقنا على هذا الموضع).

وانشغلوا بكتب أحبارهم.

ولعل الحديث قد فُضِّلَ بالطريقة نفسِها علىٰ القرآن في زمن متأخر[1].

ولكنَّ أتباع هذين الرأيين قاتل بعضُهم بعضاً بطرقٍ أخرىٰ أيضاً، في عبارات مستقلة، وقصائد ساخرة، وهلم جرّا.

وفي أحد الجوانب هنالك عباراتٌ مميزة ومعروفةٌ عموماً من قبيل: «كلُّ علمٍ ليس في القرطاس ضاع»[2] أو: «ما حُفِظَ مرَّ، وما كُتِبَ قرَّ».

ومن ذلك القبيل قصائد الوعظ التي تروّج للفكرة نفسها[3].

وتعود العبارات المؤيدة للكتابة إلىٰ أحسن أصحاب الحديث سمعة، فينسب للشعبيّ قوله: «نِعْمَ المحدِّثُ الدفترُ»[4]. ويروىٰ أن الإمام أحمد بن

(1) وهذه الحجج مذكورة في مقدمة سنن الدارمي. وقد أفرد لها فصلاً بعنوان: (من لم ير كتابة الحديث) ثم ألحقه بفصل للرأي المضاد بعنوان: (من رخّص في كتابة العلم) ومن بين الحجج القرآنية ما جاء في سورة طه/ الآية 52: ﴿ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَـٰبٍ ﴾ ، وقد سيقت أدلة كثيرة من الحديث في دراسة(شبرنجر). (On the origin and progress etc., (JASB , xxv, pp.303 – 329).
والنصوص المذكورة أعلاه التي استشهد بها في مجاميعه بعد الخطيب البغدادي مأخوذة من مصادر أقدم كما هو واضح من المراجع. وفضلاً عن الفصول التي كتبها الخطيب البغدادي في كتابه (الكفاية) الذي اعتمدنا عليه هنا فقد ألف رسالة في الموضوع نفسه بعنوان (تقييد العلم). انظر فهرست برلين لالفرت 2/ 4 رقم 1035 [قام بنشرها يوسف العش بدمشق سنة 1949، وهي تحتوي مجموعة غنية من المعلومات المتعلقة بالموضوع. وقارن ذلك أيضاً بالنصوص الإضافية التي ساقها المحقق في هوامش الرسالة].

(2) فلا يشر: فهرست لايبزج ص 364 أ.

(3) ومن هذا القبيل ما أورده شبرنجر في مقال له بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد رقم 10 ص 6 سطر 4.

* (عنوان مقال شبرنجر: الرواية والرواة عند العرب، ترجمها بدوي في كتابه دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي).

* (يريد قول الشاعر:

العلم صيد والكتابة قيد   قيد صيودك بالقيود الواثقة
فمن الحماقة أن تصيد غزالة   وتتركها مثل الحليلة طالقة)

(4) AL – Tha- alibi, Syntagma, ed. Valeton,p. 10 ULe

=

حنبل قال: «لا تحدث إلَّا من كتاب» وقال: «الكتاب أحفظ شيء»[1].

ويوجد في هذه الدوائر تفضيل للقصص المعبرة التي قصد بها معرفة مقدار تعرّض سلامة النص للخطأ، وكم هي عرضة للزيادة والتبديل عندما تُودَعُ في الذّاكرة أو تنقَلُ بالرّواية الشفهية. وفي مقارنة غير متقنة إلىٰ حدٍّ ما تكلّموا عن لؤلؤة التقمتها حمامة ثم خرجت منها أعظمَ مما دخلت، ومرة أخرىٰ التقمتها ثم خرجت منها كما دخلت.

(فالحالة الأولىٰ) هي الراوي يسمع الحديث فيجوّده منطِقُه ثم يزيد فيه من مواعظِه، (والثانية) هي الراوي يحفظ الحديثَ فلا يزيد فيه، مثل قتادة[2].

والعبارات التي تدافع عن تدوين الأحاديث لها ما يناظرها عند الفريق الآخر الذي ينصح بالرواية الشفهية ويستهجن الكتابة.

ويبدو أنّ الشعبيَّ ـ الذي تحدثنا عنه قبل حين ـ هو النصير الأول لأولئك الذين يقفون إلىٰ جانب التدوين بسبب عبارة وردت في كلام الفريق المضاد أُلصِقَت به. فقد سمع الشعبي حديثاً من الخليفة عبد الملك وسأله الإذن بكتابته، فقال الخليفة: «نحن معشر لا نُكْتِبُ أحَداً شيئاً»[3].

وفي نحو منتصف القرن الثالث الهجري امتدح أبو علي البصري[4] وهو معاصر للبخاري ومسلم الحفظَ بقوله:

---

* (يعني كتاب الثعالبي (أحاسن كلم النبي ﷺ والصحابة والتابعين وغيرهم) انظر بروكلمان 5/ 195 الترجمة العربية.

(1) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 1 / 111 (ترجمة الأمام أحمد).

(2) المصدر السابق 2/ 57 (ترجمة قتادة بن دعامة السدوسي).

(3) ياقوت المستعصمي: أسرار الحكماء ص 91 استانبول 1300 هـ.

(4) المسعودي: مروج الذهب 2/ 434 طبعة محيي الدين عبد الحميد في جزئين.

* (الصواب: أبو علي البصير).

إذا ما اغتدت طلابة العلم مالها من العلم إلَّا ما يخلد في الكتب

غدوتُ بتشمير وجدّ عليهُم فمحبرتي سمعي ودفترها قلبي

وفي القرن الرابع الهجري يقول أبو سعد عبد الرحمن بن دوست[1]:

عليك بالحفظ دون الجمع في كتب فإن للكتب آفاتٍ تُفَرّقها

الماءُ يغرِقُها والنّارُ تحرِقُها والفارُ يخرِقُها واللصُّ يسرِقُها

وبالمثل ينصح أبو القاسم بن عساكر (ت 571 هـ) مؤرخ دمشق الشهير في القرن السادس[2] بحفظ الحديث، فيقول:

فكن يا صاحِ ذا حرصٍ عليه وخذه عن الرجال بلا ملالِ

ولا تأخذه من صحفٍ فَتُرْمىٰ من التصحيف بالدّاء العُضَالِ[3]

وبالطريقة نفسها يسوقُ لنا علماءُ الإسلام في جميع العصور أمثلةً علىٰ الحفظ تبدو لنا كأنها خرافة.

فهذا قاضي الموصل أبو بكر بن محمد بن عمر التميمي (ت 355 هـ) معروف بحفظه نحو مائتي ألف حديث[4] وقد ارتبطت القيمة العظيمة (للحفظ) بالأمانة الدقيقة في حفظ النصوص، وبالملاحظة اليقظة حتىٰ في الأمور المتناهية الدقة، ومن هذا القبيل التمييز بين حرفي العطف: الواو والفاء، فلا يوضع أحدهما حيث يسمع الآخر[5].

---

(1) الثعالبي: يتيمة الدهر 4/ 493، المكتبي: فوات الوفيات 2/ 298 تحقيق إحسان عباس.

(2) ابن خلكان: وفيات الأعيان 3/ 310 بتحقيق إحسان عباس.

(3) لن أتعرض هنا لروايات مثل تلك التي ساقها السيوطي في طبقات الحفاظ ص 445 في ترجمة ابن خيرون الذي كُتِبَ أمام اسمه لقب الحافظ فغضب وضرب عليه وقال: ومن أنا حتى يكتب لي: الحافظ.

(4) المصدر السابق ص 376.

(5) المصدر السابق ص 267.

* (ترجمة أحمد بن ملاعب).

ولكن هذه الأمور الدقيقة في الرواية لم تكن محل اهتمام في الزمـان الأول، وقد نشأت علىٰ أنها نوع من المهارة إبّان تطور علم الحديث، وكانت غريبة عـلىٰ العلماء في القرون الأولىٰ حيث كـان اهـتمامهم بـالمعنىٰ يستـشهدون بـالثوري، الذي يعتقد أنه قال: «عندما أقول إني أروي كما سـمعت، فـلا تأخـذه كـذلك، وإنما هي الرواية بالمعنىٰ».

ونمو الحديث وتراكمه جعل من المستحيل أن تكونَ الروايةُ باللفظ أمـراً ملزماً.

وقد أظهر معظمُ الحفاظ في القرن الرابع قدْراً معلوماً مـن التـسامح فـيما يتعلّق بدقّة النص وحرفيته وكانوا مقتنعين بإعادة صياغة المعنىٰ.

ومسألة صـحة الحـديث إذا رُوِيَ بـالمعنىٰ بـشروطه دون اللفـظ ـ وهـي مسألة ظهرت في القـرن الثالـث الهجـري ـ أصـبحت بـشكل متزايـد مـشكلةً حقيقيةً في علم الحديث.

وفي القرن الثالث[1] (وهو القرن الذي عاش فيـه الإمـام مـسلم) ظلّـت الرواية بالمعنىٰ محدودة ولم تنتشر إلّا في حالات بعينها[2]، ولم يعترض بعد ذلك عليها.

وفي القرن الرابع الهجري رأىٰ أبـو الليـث الـسمرقندي (ت 383 هـ) أن هذه المسألة خلافية، ولكنه في نهاية المطاف ينتصِرُ للرأي الحرِّ محـتكماً في ذلـك إلىٰ ما كان موجوداً في القرون الأولىٰ[3] حيث تبدو وجهة النظر المتـساهلة (في قبـول الرواية بالمعنىٰ) هي السائدة في الحقيقة[4]. ولـذلك لم يحـتجّ النحـاةُ بالأحاديـث

(1) قارن بـ: علل الترمذي 5 / 774 بآخر الجامع.

(2) مقدمة صحيح مسلم ص 23 مقدمة شرح النووي لصحيح مسلم (فصل: رواية الحديث بالمعنى).

(3) أبو الليث السمر قندي: بستان العارفين ص 12 (طبعة هاشمية، القاهرة 1303 هـ).

(4) والآراء المختلفة موجودة في كتاب الكفاية للخطيب ص 167 طبعة حيدر آباد.

المروية، ووقفوا منها موقفاً معارضاً، لأن ألفاظها مرهونة بالتأثّر الشخصيّ للرواة، باستثناء ابن مالك الذي لم يتقبل هذه الشكوك[1]. وأصبح من النادر وجود الحفاظ من أمثال ابن بكير البغدادي (ت388هـ) أو أبي الخير الأصفهاني (ت568 هـ) اللذين عُرِفَا لا بحفظهما للمتون فحسب، ولكن أيضاً بحفظهما للأسانيد[2] وفي القرن العاشر عَدّ المقّري (ت1041هـ) أبا عمر بن عات الشاطبي من أواخر الحفاظ[3] وكانت الحاجةُ مُلِحَّةً لبيان طريقة تدوين الأحاديث بوصفها عملاً دينياً، ولترسيخ قواعد كتابية لها تتسم بروح دينية.

ومن هذه القواعد ـ التي تحتوي علىٰ إرشادات مفصّلةٍ حول وضع علامات مميزة، وأدوات أخرىٰ مساعدات للكتابة لها مكانة مهمة ـ نكتفي بذكر ما يوضِّحُ النزعةَ الدّينيةَ في التفكير عند المسلمين.

فعند كتابة اسم عبد الله بن فلان يجب أن تكون لفظة (عبد) ولفظة (الله) علىٰ سطر واحد، فلا تكتب (عبد) في نهاية السطر و (الله) (بن فلان) في أول السطر الجديد، وهذا كفرٌ. ومن هذا القبيل يجب أن تُكْتَبَ عبارة (رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم) علىٰ سطر واحد لكي لا يبتدأ السطر الجديد بعبارة (الله) صلىٰ الله عليه وسلم)[4].

ولكن قد يقع المرء أحياناً علىٰ كتابة تخالف هذه القواعد التي تدل علىٰ الورع في بعض المخطوطات والمطبوعات.

---

(1) البغدادي: خزانة الأدب 1/ 9 طبعة عبد السلام هارون.

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 403، ص 472.

(3) المقري: نفح الطيب 2/ 601 قارن بمعاصره عزالدين المقدسي (ت 513 هـ) عند السيوطي: طبقات.

(4) النووي: التقريب 2/ 74 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية 1966، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

مصنفات الحديث

(1)

علىٰ الرّغم من المكانة الظاهرة التي تشغلها بواعث الحياة الدينية في الأمـة الإسلامية، فإن العناصر الدينية ليست هي التـي تحـدد مجـال الأدب في الطـور الأول لنشأة الدولة الإسلامية.

وبصرف النظر عن القرآن، لا نجد في مطلع التاريخ الأدبيِّ للإسلام أثـراً لتراث ديني، بل هنـاك تـراثٌ دنيـويّ. ولم تظهـر بـواكيرُ الـتراثِ الـديني «أي المصنفات الدينية» إلَّا في القرن الثاني الهجري فقط.

وفي تلك الغضون حقّقـت البـذورُ الأولىٰ لنـشأتها اللاحقـة والكامنـة في المجتمع الدّيني المكبوت غلبةً لا ريبَ فيها. ولقد وُجِدَت أسبابُ هذه الظّاهرة في اتجاهاتٍ مختلفةٍ للنزعات العقلية في العصر الأُمـويِّ مـن جهـة، وفي العـصر العباسيّ من جهة أخرىٰ.

والظواهرُ نفسُها التي تحدّد مغزىٰ الحياة الاجتماعية والسِّياسية العليا، توضّح كذلك التغيّرَ في الأعمال الأدبية. والحكمُ الأمويُّ بسبب روحه الدينيـة كـان أكثـرَ قدرةً عـلىٰ التـأثير في تقـدُّم الأدب الـدنيويِّ (أي التـآليف غـير الدينيـة). ولـيس

الاحتمال بعيداً أن يكون جمع الشعر الجاهلي قد بدأ تحت تأثير الخلفاء الأمويين[1].

وقد حَظِيَت المعرفةُ التاريخيةُ في المقام الأوّل بالتّشجيع والتأييد أثناء المرحلة الأولىٰ للأدب في الإسلام.

ومن الضروري أن نتذكّرَ ما أورده مؤرخو الأدبِ المسلمون عن آثار عُبيد بن شَرْيَة. لقد اهتمّ هذا الرجلُ في كتاباته – وهو من جنوب الجزيرة العربية – كثيراً بأساطير الإنجيل وقَصَصِه[2]، غير أنّ هذا يقع عند المسلمين في صنف التاريخ أو الأوائل، وليس في دائرة الأدبِ الدينيِّ الإسلاميِّ علىٰ وجه الخصوص.

وجميعُ المعلوماتِ المتّصلة بحياة النبيِّ هي وحدها التي تمثّل حلقَةَ الوَصْلِ بين هذا الضرب من التأليف والاهتمامات الدينيّةِ الصّادقةِ.

إنَّ طبيعةَ هذا الأدب (أي التصنيف) المتصاعد في القرن الأول يمكن استنباطها من اختلافها الملحوظ مع الميول الأدبية للحقبة التي أعقبتها.

وثمة روايةٌ توضّح هذا الاختلاف جاء فيها أن لمحمد بن اسحاق (ت150 هـ) فضيلةَ صَرْفِ الخلفاء عن الاشتغال بكتبٍ ليست بذات قيمة، مُحَوِّلاً أنظارَهم إلىٰ مغازي النبيّ ودعوته وبدء الخلق[3]. وبقدر ما تبني هذه

---

(1) أحمد بن أبي الطاهر (ت 280 هـ) عند Rosen, Zapiski من جمعية سانت بطرسبورغ للآثار، 3، ص 268. قارن: الفهرست للنديم ص 91، وكذلك المواد التي قام بجمعها فلهاوزن بخصوص تدوين الشعر الجاهلي، Reste arab. Heidenthums ص 201، والملاحظة 2 تتضمن بعض المعلومات.

(2) انظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 94، 169، والمقاطع التي تُعزى إلى ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 283 حيث يذكر آثاراً لعالم بالأنساب من جنوب الجزيرة العربية (ينطق في المخطوط عبيد بضم العين) خبراً عن عمر لقمان مشيرا بوضوح إلى أنّ هذه القصص لا إسناد لها.
ويشهد أبو حنيفة الدينوري ص 15 بخبر عن صلة النمرود بيعرب بن قحطان وكذا يفسر أبو الفرج في كتابه الأغاني ج 21 ص 191 حادثة تاريخية بمثل عربي قديم.

(3) أبو أحمد بن عدي في مقدمة وستنفلد لابن هشام ص 8.

الملاحظة علىٰ معرفة الملابسات (الظروف) الأدبية الواقعية (الفعلية)، فقد تُفْتَرَض غلبةُ الأدبِ الدنيويّ قبل أن يتخللَ الأدبَ وجهاتُ النظر الدينية [1].

ويبدو أن المأثورات (الأمثال)، التي كانت وَفْقاً للوجدان العربي القديم، قد نالت حظّها من العناية أيضا. والحِكَمُ المذكورةُ في الصُّحُفِ – التي يذكر فقهاءُ اللغة أنَّ لها اسماً خاصاً وهو «المجلة»[2] – يبدو أنها كانت مجاميعَ فردِيّةً فقط، ولم يقصد بها عامّةَ النّاس.

وثمة نماذج عديدة من المعلومات تمدّنا ببعض الأفكار عن هذه الملاحظات المكتوبة عن الحكمة.

ويستشهد مَعْقِل بن خُويلد، وهو شاعرٌ هُذَلِيٌّ من العصر الجاهليِّ بثلاث حكم في خاتمة قصيدة له مطلعها:

كما قال مُمْلي الكتاب ... في الرّقِ إذ خطّه الكاتبُ[3]

وهذا دليلٌ «مهم» علىٰ أنّ الحكْمةَ ذُكِرَت منذ زمنٍ مُوغِلٍ في القِدَمِ. وروىٰ

---

(1) قارن بـ: مقالة شبرنجر عن طبعة فون كريمر للواقدي المنشورة بمجلة الجمعية الآسيوية البنغالية (JASB) ص 213 لسنة 1965.

* (رجعت إلى مقالة شبرنجر المذكورة في الصفحة المشار إليها فوجدتها تتحدث عن بواكير التدوين مشيرة إلى كتاب في السيرة للزهري استشهد به السهيلي، كما يقول إنه اطلع على كتاب لابن المنجم يروي فيه عن رجل يدعى عبد الله الإنجيلي وهو ابن أخ عبد الله بن سلام، يهودي أسلم.

(2) البغدادي: خزانة الأدب 3 / 3 تحقيق عبد السلام هارون.

* (جاء في خزانة الأدب من قصيدة للنابغة:

مجلتهم ذات الإلـٰه ودينهم ✿ قويم فما يرجون غير العواقب

قال صاحب الخزانة: المجلة: الكتاب، وأراد به الإنجيل، لأنهم كانوا نصارى. والمجلة عنوان لمجموع من الأمثال، وضعها أبو عبيد (وهو نفسه يروي عن كتب الحكمة. الميداني: مجمع الأمثال 1 / 329 المقطع قبل الأخير). قارن بـ: Frankel, Aram. Fremd, p.247, note [تقرأ أبو عبيدة بضم العين، قارن بـ: R. Sellhim.

(3) أشعار الهذليين 56.

عِمْران بن حُصين مرةً عن النبي قوله: «الحياء لا يأتي إلّا بخير». وعن ذلك يقول بُشَير بن كعب: «مكتوب في الحكمة إنّ من الحَيَاءِ وَقَاراً، وإنّ من الحياء سكينةً»، فقال له عِمران: «أحدّثك عن رسول الله وتحدثني عن صحيفتك»[1].

وقد سمع معاوية بن أبي سفيان جواباً ذكياً من عَدِيّ بن حاتم، فقال لحاجبه حبيب بن مسلمة الفِهْري (ت 42 هـ): «دَوِّن هذا في كتابك فإنّه حكمةٌ»[2]. والأقوال الحكيمة في الشعر القديم تُعَدُّ حكمةً[3].

ومن ذلك القول المنسوب إلىٰ النبي: «إنَّ من الشِّعْرِ لحكمة» والحكمةُ موجودةٌ في الشّعر[4]، ولعلّنا نستطيع أن نضمَّ إلىٰ هذه الروايات كتابَ بني تميم «وقد أتينا علىٰ ذِكْرِه في مناسبة أخرىٰ[5]» الذي تستقي منه أقوال الحكماء، ما لم

---

(1) البخاري «كتاب الأدب، باب الحياء». * (ورواية بُشير بضم الباء لا بفتحها).

(2) ابن عبد ربه: العقد الفريد 3 / 114، المسعودي: مروج الذهب 5 / 18 الطبعة الأوروبية.

(3) الأصفهاني: الأغاني 11/ 135. يروي الأصمعي بيتاً من الشعر عن سويد بن كاهل جاء فيه أن العرب: تعدها من حكمها. المصدر السابق 171 وأيضا ورد في المصدر السابق ص 44 بيت للأفواه جاء فيه: من حكمة العرب وآدابها.

* (جاء في الأغاني في ترجمة سويد بن كاهل: «..حدثنا أبو نصر صاحب الأصمعي أنه قرأ شعر سويد بن أبي كاهل على الأصمعي، فلما قرأ قصيدته:

بسطت رابعة الحبل لنا فوصلنا الحبل منها ما اتسع»

فضلها الأصمعي وقال: كانت العرب تفضلها وتقدمها وتعدها من حكمها. كما جاء في ترجمة الأفوه الأودي في المصدر نفسه: «....وكانوا يصدرون عن رأيه، والعرب تعدّه من حُكَمَائها وتعدّ قصيدته الدّالية من حكمة العرب وآدابها:

معاشر ما بنوا مجداً لقومهم وإن بنى غيرهم ما أفسدوا عادوا

(4) المسعودي: مروج الذهب 4/ 169 الطبعة الأوروبية.

الأصفهاني: الأغاني 21 / 49 وفيه: لحكما، بضم الحاء، ولعلها لحكما، بكسر الحاء. قارن كذلك بالأغاني 11/ 80.

(5) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، 32 / 355 قارن بالحِكَمِ الواردة هنالك «التي اختارها سيف الدولة». انظر الثعالبي: يتيمة الدهر 1/ 30 ومن العصر الجاهلي:

يقول زهير: نقلا عن الدميري في حياة الحيوان 1 / 208 (مادة التيس) عن شاعر مجهول: تيس مُعار.

ويفتخر شداد العبسي بجواده فيقول: لا ترد ولا تعار. الأغاني 16 / 32.

=

ننظر إلىٰ هذا الكتاب علىٰ أنه ديوان شعر تميم. فالتميميون معروفون بحكمتهم، ومنهم الأحنف بن قيس المعروف بالحكمة والحِلْم، وقد رُوِيت عنه حِكَمٌ كثيرة[1]، وإلىٰ هذه القبيلة (تميم) ينتسب أكثمُ بن صِيفي الذي كان أحدَ مُقَدّمي حكماء العرب، وله كلام كثير في الحكمة [2] أشاعها المفكرون الأحرار لتكونَ منافِسَةً للقرآن في فترة متأخّرة من القرن الثالث[3] سالكين الطريقَ نفسَه الذي سلكه المعاصرون لمحمد في معارضة القرآن بحِكَمِ العَرَبِ القديمة أو بكونها مساوية له علىٰ الأقل كما ذكر المؤرّخون المسلمون[4].

---

* (جاء في الأغاني في الموضع المشار إليه: قال في ذلك شداد بن معاوية العبسي

من يكُ سائلا عني فإني ... وجروة لا نرود ولا نُعار

(1) الحصري 2 / 261، الميداني: مجمع الأمثال 2 / 227، حول المثل العربي: من حسن....الخ.

* (أحسبه يريد بالحصري إبراهيم بن علي القيرواني في كتابه زهر الآداب وثمر الألباب، وفيه من حكم الأحنف بن قيس قوله: الكرم منع الحرم، وما أقرب النقمة من أهل البغي، لا خير في لذة تعقب ندماً، لم يهلك من اقتصد ولم يفتقر من زهد، ربّ هزلٍ قد عاد جداً..).

(2) ابن دريد 127: «له كلام كثير في الحكمة».

* (جاء في كتاب الاشتقاق لابن دريد ص 207 بتحقيق عبد السلام هارون: أكثم بن صيفي من حكماء العرب في الجاهلية...وله كلام كثير في الحكمة).

(3) ابن الجوزي في استدراكاته على ابن خلكان، طبعة وستنفلد ص 5، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 2/ 184 [قارن ببحث هـ. ريتر المنشور بمجلة الإسلام الألمانية، عدد 19 (سنة 1930) ص 4 وبحث ب. كراوس المنشور بمجلة الدراسات الشرقية RSO العدد رقم 14 سنة 1934 ص 119] ابن الراوندي، وهو ابنٌ ليهودي أسلم، وقد وضع كتاباً بعنوان «الدامغ للقرآن» انظر الحواشي والذيول.

* (ابن الراوندي: هو أحمد بن يحي بن إسحاق (ت 298 هـ) متكلّم مجاهر بالإلحاد. قال عنه ابن كثير: أحد مشاهير الزنادقة. له كتابه المذكور «الدامغ للقرآن» و«التاج» و«الزمردة» وكتب أخرى. انظر ترجمته في الأعلام للزركلي 1 / 267، ومقدمة كتاب الانتصار في الرد على ابن الروندي للخياط المعتزلي التي وضعها الدكتور نيبرج في مقدمة تحقيقه للكتاب. الطبعة الأولى القاهرة 1925).

(4) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 1 / 1208 طبعة دي خويه. اليعقوبي: التاريخ 2 / 37 دار بيروت للنشر (قارن: شبرنجر 1 / 94).

سويد بن الصامت ومجلة لقمان. وقد فسر ابن هشام ص 285 مجلة لقمان بحكمة لقمان.

=

وربما يمكن عدّ كتاب (الآثار) الذي قام علىٰ جمعه الخليفة المنصور ـ كما ذكر الجاحظُ ـ آخرَ مرحلةٍ من مراحل الأدب المأثورات، مع ملاحظة أن هذا الكتاب كان يدور بين أيدي الوراقين[1]، ومعروفاً عندهم. وقد دُوِّنَت الخرافاتُ التي حِيكَت حول الفتوحات الإسلامية في زمن الأمويين، ورُبِطَت بالسيرة النبوية، وَقُرِئَت بلهفةٍ في قصورِ الخلفاء.

وقد جاء في خبرٍ عن الزُّهري أنّ الخليفةَ عبد الملك رأىٰ كتاباً من كتب المغازي في يد ولد من أولاده، فقام بحرقه، ونصح ولدَه بقراءة القرآن والالتفات إلىٰ السُّنة[2]. وعلىٰ الرغم من أنّ هذا الخبر يحمل في وضوح سمةَ تلك الدوائر التي تستنكر المغازي غيرَ الموثَّقة خدمةً للأحاديث الصحيحة[3]، فلا يبدو مع هذا أن هنالك ما يمنع من وجود مثل هذا الضرب من التآليف في عهود مبكرة.

---

* (وجاء في الطبري: فتصدى له رسول الله ﷺ ـ أي لسويد ـ لما سمع به، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام. فقال له سويد: فلعلّ الذي معك مثلُ الذي معي. فقال له رسول الله ﷺ: «وما الذي معك» قال: مجلة لقمان، يعني: حكمة لقمان).

(1) الجاحظ: البيان والتبيين 3 / 367 طبعة عبد السلام هارون.

(2) البلاذري: أنساب الأشراف 2 / 442. * (جاء في أنساب الأشراف: عن الزهري أن عبد الملك رأى عند بعض ولده حديث المغازي، فأمر به فأحرق، وقال: عليك بكتاب الله فاقرأه، والسنة فاعرفها واعمل بها).

(3) ينسب إلى الإمام أحمد قوله: ثلاثة لا أصل لهن: التفسير «ما لم يكن بالحديث» والملاحم والمغازي. انظر الإتقان للسيوطي 2 / 179 ويراد بالتفسير عند المتقدمين القول بالهوى. يقول الدارمي في سننه «باب ما يتقى من تفسير حديث النبي ﷺ»: «ليتقي من تفسير حديث رسول الله ﷺ ما يتقى من تفسير القرآن». وبهذا الكلام استقر في أذهان الناس أن تفسير القرآن بالهوى على طريقة مقاتل بن سليمان (ت 160 هـ) في تفسيرهن أمر منكر. انظر تهذيب الأسماء واللغات للنووي 2 / 11 الطبعة المنيرية. وكذلك السيوطي في الاتقان 2 / 224. [قارن، جولدتسيهر Richtungen, P.55، وحول نقد نتائج الكتاب انظر دراسة H.birkeland تحت عنوان: المعارضة الإسلامية القديمة لتفسير القرآن. طبعة أوسلو، Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran, 1955.

* (عبارة «ما لم يكن بالحديث» زيادة من جولد تسيهير وليست من كلام الإمام أحمد. انظر تعليقنا).

وحتىٰ مِنْ بين أولئك الناس الذين تحكّمت فيهم الحياةُ الدينيّةُ ظهرت نتائجُ لم تتقبّلها الأجيالُ اللاحقةُ بوصفها تجلياتٍ صحيحةً للرّوح الدينية. ولو علمنا مبلغَ الاعتراضات التي وجهها المتكلمون في العصر العباسي للتفاسير القديمة [1]، لَبَدَتْ لنا فكرةُ التّحَكُّمِ والمَيْلِ، وهي تجري معاكسةً للرّوح الدينية التي كان من الواجب أن تغلبَ علىٰ تفسير القرآن. ومن جهة أخرىٰ، فإنّ وضعَ القرآنِ في صفٍّ يستوي فيه مع أشياءَ تُعَدُّ أجنبيةَ الاتجاهات الدينية، يبدو أمراً غامضاً جداً. كما تغلّبت هذه النّزْعةُ التّحكميّةُ أيضا علىٰ بواكير كتب المغازي، التي ربما وُجِدَت فقط لغرض مجابهة نشر الخرافاتِ الشّعبيةِ عن الفتوحات. وهذه الخرافات تتناقضُ مع الروايات التاريخية التي أُسِّسَت علىٰ حدِّ زعمهم علىٰ أحاديث أكثر صحة. وهذا يعني مع ظهور النزعة الدينية وهيمنتها الدفْعَ بما سلَفَ ذِكْرُه بعيداً عن الأنظار. وهذا عامر بن شراحيل (المتوفىٰ في العقد الأول من القرن الثاني الهجري) انشغل بالفعل في القرن الأوّل بأخبار المغازي، وقَد أشار مالك بن أنس إلىٰ مغازي موسىٰ بن عقبة المدني (ت141 هـ)[2] علىٰ أنها أصحُّ المغازي[3].

ومع نشأةِ علم الحديث فقط ـ وهو مجال بحثنا في هذا الفصل ـ طُبِّقَ

---

(1) انظر الملاحظة السابقة.

(2) وقد ورد ذكرها في صحيح البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة بني المصطلق) عند الكلام عن تاريخ هذه الغزوة مخالفاً فيه موسى بن عقبة ابن إسحاق. لاحظ أن مغازي موسى بن عقبة لا تزال واسعة الانتشار حتى نهاية القرن التاسع انظر، أسانيد المحدثين (مخطوط) الجزء الأول ورقة 142 أ. قارن أيضا بما عند آلفرت :Ahlwardt فهرست مكتبة برلين 2/ 248 رقم 1554 [نشرة المستشرق سخاو 1904].

* (جاء في صحيح البخاري في الموضع المشار إليه: باب غزوة بني المصطلق: قال ابن إسحاق: وذلك سنة ست، وقال موسى بن عقبة: سنة أربع. وهذا يعني أنّ البخاري ساق رأي الفريقين، ولم يرجّح بينهما.)

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 63 بتحقيق علي محمد عمر منشورات مكتبة وهبة.

* (ورد في طبقات الحفاظ في ترجمة موسى بن عقبة: «كان مالك إذا سئل عن المغازي يقول: عليكم بمغازي الرجل الصالح، موسى بن عقبة، فإنها أصح المغازي»).

منهجٌ نقديٌّ مماثلٌ لذلك الذي استُخْدِم في نقد الحديث عموماً «وذلك لنقد الأخبار التاريخية الأخرىٰ»، وهي قبل ذلك نشأت في صورةٍ شعبيةٍ مستقلّةٍ عن مذاهبِ المتكلّمين الذين لم يُبْدوا ثقةً كبيرةً فيها. ولمّا كان علماً دينياً اكتسب نفوذه تحت حكم العباسيين، انصرف علماءُ الكلام بعيداً عن المعرفة التي يتضمّنها هذا التراث بوصفه ضرباً من ضروب اللهو الدنيويِّ غير المجدي.

وقد ظَهَرَ هذا الموقفُ جزئياً في روايات تتّصل بالمؤلّفات القديمة التي سُقنا بعضَ الأمثلة منها قبلَ قليل.

ومن جهةٍ أخرىٰ، ظهرت كذلك آراء كلاميةٌ في العصر العباسي في صورةِ نوادرٍ تحكي عن تلك الفتراتِ الزمنيّةِ، وحسبنا ها هنا أن نستشهدَ بواحدة منها:

كان أبو يوسف تلميذُ أبي حنيفة مُولَعاً بالمغازي والتفسير وأيامِ العرب[1]، حتىٰ دفعه ولَعُهُ ذلك إلىٰ التغيب عن بعض دروس شيخه: «ألا أخبرتني مَنْ حاملُ راية جالوت» فأجابه أبو يوسف: «أنت إمام، وإذا لم تتوقف عن الاستهزاء بي سأسألك أمام جميع الناس: أيُّ غزوةٍ سبقت الأخرىٰ: غزوة بدر أم غزوة أحد ؟ ولن تعرف الجواب، وتلك أيسر مسألة في التاريخ»[2]، وهذه الحكايةُ تبيّن مبلغَ استخفافِ كبارِ الفقهاء بالمسائل التاريخية لانشغالهم بالحيل الشرعِيّة.

---

(1) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 508.

(2) الدميري: حياة الحيوان 1 / 178 طبعة الحلبي (مادة: البغل) نقلا عن تاريخ بغداد [القصة المذكورة غير موجودة في ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد، ولعلها غير موجودة أصلا في تاريخ بغداد كله].

* (جاء في حياة الحيوان «وكان أبو يوسف يحفظ التفسير والمغازي وأيام العرب، فمضى يوماً ليسمع المغازي، وأخلّ بمجلس أبي حنيفة أياما، فلما أتاه. قال له: يا أبا يوسف من كان صاحب راية جالوت ؟ فقال له أبو يوسف: إنك إمام، وإن لم تمسك عن هذا، سألتك على رؤوس الناس: أيما كان أول: وقعة بدر أو أحد ؟. فإنك لا تدري ذلك وهي أهون مسائل التاريخ. فأمسك عنه» وها نحن نرى أن الدميري لم يعز أصلا هذه الحكاية إلى الخطيب في تاريخه، ولكنه نسب الخبر الذي قبل هذه الحكاية إلى البغدادي، والفرق كبير، ومن هنا جاء الوهم أو التعمد!. راجع تعليقنا).

ولم يلبث أن أقبلَ زَمنُ الفقهاء. وفي ظلِّ الحكَّامِ الذين تلفّعوا برداء النبيِّ ازدَهَرَت دقائقُ التشريعاتِ الفقهيّةِ، فضلاً عن المصنّفاتِ غير الدينية التي كان من اليسير عليها أن تؤكّد ذاتها في شكلٍ يتّفق مع رغباتِ الذّوْق الفقهيّ، ولولا أنّ المقامَ لا يحتمل لَذَكَرْنا هنا أيضا التُّراثَ المترجَمَ الذي خلّفه ـ وعلىٰ نحوٍ كبيرٍ ـ غيرُ المسلمين.

«ومسألة التكيف مع الذّوق الفقهي» تفَسِّرُ الكثيرَ من الغرائب التي وَرَدَت في كتب التاريخ في تلك الأيام: وهي أمرٌ لم ينجُ منه إلَّا نخبةٌ قليلةٌ من المفكّرين المبدعين (من رؤوس المعتزلة).

وفي هذا الزمن أيضا أصبح الحديثُ ضَرْباً من ضروب التأليف، وهو في حدِّ ذاته نتاجٌ نموذجيٌّ للرّوحِ الدينيّة التي سادت في تلك الحقبة. وإنّه لَمِنَ الخطأ الظنُّ أنَّ جمعَ الحديث هو نقطةُ انطلاقِ التّأليف الفقهيِّ، وأنَّ الكتبَ الفقهيّةَ والمختصراتِ قد نشأت فقط عن دراسةٍ عمليّةٍ وتطبيقٍ عمليٍّ لتلك المصادر. إنَّ حقائقَ التاريخِ الأدبيِّ تكتشفُ أنَ هذا الأدب «أو الضرب من التصنيف» قد نشأ وتطوّر في طريق معاكس. فالتأليف في مجال الفقه، وهو ما يمثّل نتاجَ التّفكير الشموليِّ، يتقدم من حيث التسلسل التاريخي علىٰ التصنيف في الحديث، فهذه آثارُ أبي حنيفة وتلميذيه أبي يوسف ومحمد ابن الحسن الشيباني، وآثارُ الشافعي، وكثيرٌ من الأجزاء المفرَدَة المصنَّفَة في الفقه وهي ما يعجُّ بها كتابُ الفهرست، وهي جميعها كتب فقه حقيقية، تتقدم في الزمان علىٰ كتب الحديث. وهذه الكتبُ تبيّن بشكلٍ جليٍّ أنها لم تُكْتَب في زمنٍ يمكن أن تستنبطَ فيه نتائجُ محدّدَةٌ من مباديء ثابتة، وهي توضّحُ بشكلٍ مُتواصلٍ حالةَ الاضطراب التي تظهر في خُطىٰ المبتدئين، كما تكشف من حين إلىٰ آخر الاختلافات في الرّأي داخل المدرسة الواحدة.

إنّ مؤلّفي تلك التصانيف الفقهية لم ينجذبوا بَعْدُ نحو المادة الحديثية

المجمّعة التي كانت في متناول اليد، لكن فَعَلَ ذلك طلابُ الفقه في القرنين الثالث والرابع مع إصْرَارِهم علىٰ الأحاديث المفرَدَة المتلقّاة في كلِّ حالةٍ علىٰ حِده، إمّا من مَصَادِرَ شفهيّةٍ، أو من الصُّحُفِ الموجودَة.

(2)

لقد هيمنت ـ ولزمنٍ طويلٍ ـ جملةٌ من التصوّرات الغريبة حول بداية تصنيف الحديث، وكثيرٌ من هذه التخمينات التي لا أساسَ لها من الصِّحَةِ عن أصل تصنيفِ الحديث، والتي شاعت في فترةٍ زمنيّةٍ مبكِّرةٍ، قد تجوهلت بحق، واستُعيض عنها بمعرفةٍ أفضلَ، معرفة اكتسبت مكانةً مرموقةً بين جمهور أكبر. ولعلّ ذِكْرَ واحدةٍ من هذه الغرائب أمرٌ مفيدٌ ما لم يكن ثمة داعٍ آخر غير بيان التقدّم الذي أحرزه العلماء في غضون العقود القليلة الأخيرة. ففي عام 1848م وَصَفَ مستشرقٌ فرنسيٌّ، وهو يوليس ديفيد Jules David مؤرِخُ بلادِ الشّام، عمليةَ تَطَوّرِ الأحاديث كما انتهت مع الخليفة الأمويّ معاوية ـ وإن كنّا لا نعلم مصدرَه في ذلك ـ شارحاً حالةَ الدولة والظروف التي قرّر فيها مؤسِّسُ الأسرة الأموية وضْعَ حدٍّ لتنامي السُّنة التي تزايدت وتعاظمت حتىٰ بلغ وزنُ الصُّحُفِ التي دُوِّنَ عليها الحديث حمل مائتي بعير. ولهذا السبب دعا الخليفةُ إلىٰ دمشق مائتين من الفقهاء من جميع أنحاء الدولة الإسلامية، ومن هؤلاء اختار ستةً هم أحكمهم وأعلمهم، وأمرهم أن «يقللوا من ذلك القدر الهائل، ولم يبقوا إلّا قدراً يستوعب الكتب الستة، ورموا في نهاية الأمر بالباقي إلىٰ نهر بردىٰ»[1].

والمفهومُ الساذَجُ لكيفية جمع الحديث، وفي أيِّ زمانٍ تمَّ ذلك، ينسجمُ تماماً مع الرّأي القائل بأن السُّنة من حيث الأصل التاريخي للكلمة ومن حيث

(1) الشام الحديث، باريس 1884 ص 104 ب Syrie moderne (in L'Univers), Paris, 1884, P. 104 b.

طبيعتها ما هي إلَّا نسخةٌ مُطَابِقَةٌ للمشنا اليهودية [1] Mishna، أو هي محاكاةٌ لها، وهو رأيٌ سَادَ فيما مضىٰ، وما يزال يتردّد حتىٰ يومنا هذا. وهذه الخرافة مأخوذة وبلا جدال من مصدر إسلامي، علىٰ الرغم من أن الكتّاب المسلمين لم يستبعدوا إمكان أن يُبْدي مؤسِّسُ الدولة الاموية الذي لا يؤمن كثيراً بالسُّنة، اهتماماً خاصاً بالحديث[2].

وليس ثمة أثرٌ لذلك المجلس في دمشق ولا أثر لذلك الاحتفال الذي تم فيه التخلص من ذلك الركام القديم الزائد من الأحاديث.

وأقدم خبر بلغنا عن جمع الحديث من المؤلفين المسلمين يعود إلىٰ محمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ) الذي يحكي أنه روىٰ عن مالك بن أنس أن عمر بن عبد العزيز أمر أبا بكر بن عمرو بن حزم: «أن انظر ما كان من حديث رسول الله أو سنة أو حديث أو نحو هذا فاكتبه لي فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء»[3].

وهذا الخبرُ كثيراً ما يُسْتَشْهَدُ به [4]، ويُسْتَغَلُّ بشكلٍ متكَرّرٍ علىٰ أنّه نقطةُ انطلاقٍ لتاريخ تصنيف الحديث في الإسلام [5]، كما يقوم التاريخ الأدبي

---

(1) هناك رأي شاذ خرج به متأخراً في سنة 1881 ناثانيال بيشون Nathanael Pischon في كتابه: Der Einfluss des Islam auf das hausliche, sociale, politische leben seiner Bekenner, p.2.

(2) من قبيل ذلك الحكايات التي أوردها شبرنجر في كتابه (محمد) ص 82.

(3) موطأ الشيباني ص 302 «باب اكتتاب العلم»، طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف، وعليها تعليقاته 1963. قارن بما ورد في دراسة شبرنجر المنشورة بمجلة الجمعية الآسيوية البنغالية سنة 1856 ص 322 رقم 69.

(4) انظر مثلا: سنن الدارمي «باب من رخص في كتابة العلم» (حديث رقم 494) حيث توجد رواية أخرى تقول إن عمر بن عبد العزيز كتب بذلك إلى أهل المدينة واستشهد بذلك البخاري وإن لم أقف عليه [ورد ذلك في التاريخ الصغير للبخاري ص 105، قارن: ابن سعد ج 2/ 2 ص 134، والجزء 8 ص 353، والخطيب في تقييد العلم ص 105-106].

(5) الزرقاني: شرح الموطأ 1 / 10، والقسطلاني: إرشاد الساري 1 / 7.

الحديث بمنحه أحيانا السِّمَةَ التاريخية[1].

ولقد سمعنا حقاً ما فيه الكفاية عن تحمُّسِ عمر بن عبد العزيز للسنةِ، الـذي كان يأملُ أن يستهلَّ حِقْبَةً جديدةً بعد حالة عدم التدين التي اتصف بها أسلافُه.

وثمة روايةٌ أخرىٰ أيضا تتحدّث عن تحمُّسِ عمر بن عبـد العزيـز لتـدوين الحديث وجمعه، وتحكي أنه كانت لعمر بن عبد العزيز أجزاء مفردة مـن الحـديث المدوّن، ومنها تلك التي اعتنت بحفظها عمرة بنت عبيد الله بن كعب بـن مالـك (ت 106 هـ)[2].

ويقال أيضا إنّ الخليفةَ عمر أمَرَ ابنَ شهاب < الزّهري > أن يقومَ بتدوين الحديث، وَحَسْبَ رواية السيوطي «وهو ينقل عمن سبقه في كتابه الأوائل» تُعَدُّ تلـك أوّلَ محاولَـةٍ لجمـعِ الحـديث حيـث يقـول: «أوّلُ مَـنْ دَوّنَ الحـديث الزُّهري»[3]. وهكذا نرىٰ كيف حاول الخَلَفُ المعجِبُ أن يربطَ الخليفةَ الزّاهـدَ بتصنيف الحديث النبوي، كما جعلوا تحمُّسَه للحصول علىٰ أقوال النبيِّ المفـردة الصحيحة مماثلاً لتحَمُّسِ علماءِ الكلامِ الـوَرِعين[4]. وعـلىٰ الـرّغم مـن ذلـك،

---

(1) انظر مثلا، وليام ميور: حياة محمد 1 / 32.

* (جاء في الموضع المذكور من كتاب حياة محمد ﷺ: «بعد وفاة النبي بنحو مائة عام أصدر الخليفة عمـر بـن عبد العزيز أمره بجمع كلّ الأحاديث الموجودة. ومن ثم شرع في هذا العمل وظل متواصـلا بـشكل قـوي، غير أننا لا نمتلك شيئاً من تلك المجاميع تعود إلى فترة مبكرة قبل منتصف القرن الثاني أو نهايته. بعـد ذلـك بدأت تتكدس بالفعل مادة هائلة من الأحاديث، وقد وصلت إلينا في صور سير وجوامع عامة...).

(2) مجلة المستشرقين الألمانية ZDMG، 12، ص 345.

(3) انظر الاقتباسات الواردة في مقدمة عبد الحـي اللكنـوي لموطـأ الـشيباني ص 13. ولا أظـن أن مجموعـا صغيرا من مائة أو مائتي حديث تنسب إلى الزهري هي المقصودة بمحاولـة الزهـري تلـك. انظـر [أبـو المحاسن: النجوم الزاهرة 1 / 309، الخطيب: تاريخ بغداد 14/ 87].

* (جاء في تاريخ بغداد في الموضع المشار إليه: أخبرني الهروي أن هشيماً (ابن بشير) كتـب عـن الزهـري نحوا من ثلاثمائة حديث، فكانت في صحيفة... وإنما سمع منه بمكة، فكان ينظر في الصحيفة في المحمل، فجاءت الريح فرمت بالصحيفة فنزلوا فلم يجدوها، وحفظ هشيم منها تسعة أحاديث).

(4) الترمذي 2 / 72. وفيه أن الخليفة جعل أبا سلام الحبشي يسافر إلى قـصره مـن بـلاد بعيـدة عـلى البريـد ليـسمع منه مشافهة حديثا كان يرويه.

=

وبسبب التناقضاتِ الكثيرة التي ظهرت في الروايات، والتي ذاعت من جوانب مختلفة، لا نقوىٰ علىٰ قبول خبر الشيباني الذي يحكي أن أوّل جمع منهجي للحديث بدأ مع عمر بن عبد العزيز.

والعملُ الذي قام به أبوبكر بن حزم الذي ذكرناه ها هنا لا وجودَ له في الحقيقة، ولو كان موجوداً لما أمكن الإعراضُ عنه أو تجاهله. وتهرّبَ الفقهاءُ المسلمون من هذا المأزق بافتراضٍ لا مبرِّرَ له وهو أنَّ عمر بن عبد العزيز قد توفي قبل أن يكتملَ عَمَلُ أبي بكر بن حزم[1]، وذلك العمل لم يكتب له عندئذ الانتشار، ولم ينفذ إلىٰ التّداول الديني. وكان الإمام مالك ـ أو تلميذه يحيىٰ بن سعيد (ت 143 هـ) ـ قادراً علىٰ الاتيان بمعلومات صحيحة عن الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي عاش قبلهما بنصف قرن فقط، غير أنّ روايةَ مالك مشكوكٌ فيها، لأنها غير موجودةٍ في روايات الموطأ الأخرىٰ باستثناء رواية الشيباني، ومن ثم وبلهفة تناقلها العلماء اللاحقون الذين كانوا يبحثون عن نقطة البدء في تصنيف كتبِ الحديث بوصفها خبر آحاد، وهي في حدِّ ذاتها لا قيمةَ لها إلَّا أن تكون مجرد تعبير عن الرّأي الحسن الذي يحمله الناس عن ذلك الخليفة الورع وحبه للسنة.

---

* (جاء في سنن الترمذي (كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في صفة أواني الحوض): عَنْ أَبِي سَلَّامٍ الْحَبَشِيِّ قَالَ: بَعَثَ إِلَيَّ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَحُمِلْتُ عَلَى الْبَرِيدِ قَالَ فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ قَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَقَدْ شَقَّ عَلَى مَرْكَبِي الْبَرِيدُ فَقَالَ يَا أَبَا سَلَّامٍ مَا أَرَدْتُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ وَلَكِنْ بَلَغَنِي عَنْكَ حَدِيثٌ تُحَدِّثُهُ عَنْ ثَوْبَانَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْحَوْضِ فَأَحْبَبْتُ أَنْ تُشَافِهَنِي بِهِ)

(1) الزرقاني: شرح الموطأ 1 / 10.

* (وفيه: أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان بلفظ كتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق: انظروا حديث رسول الله فاجمعوه. وروى ابن عبد الرزاق عن ابن وهب سمعت مالكاً يقول: كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه، ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى وأن يعملوا بما عندهم، ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع السنن ويكتب بها إليه، فتوفي عمر وقد كتب ابن حزم كتبا قبل أن يبعث بها إليه).

وثمة معلومات كثيرة إيجابية في التاريخ الأدبي الإسلامي تتعلق ببداية تصنيف الحديث، وهذه المعلومات كما سنرىٰ تفترض وجود نقطة اطلاق تكونت بعد حقبة زمنية لوصف التصنيف في الحديث في القرن الثاني للهجرة. يروىٰ أنّ أحمد بن حنبل حدّث أنّ عبد الملك بن جريج (ت 150 هـ بالحجاز) وسعيد ابن أبي عروبة (ت 156 هـ بالعراق) هما أوّلُ من صنّف الحديثَ علىٰ الأبواب[1]. وتفسير رواية الإمام أحمد علىٰ هذا النحو تنطوي علىٰ سوء فهم، فعملُ هذين العالمين ليس موجوداً، والحكم علىٰ نزعتهما واتجاههما لا يكون إلّا بالالتجاء إلىٰ النصوص. ولكن في بعض الإشارات (الأخرىٰ) يمكن ترجيح أنَّ أعمالَ هذين العالمين، وهما من القرن الثاني الهجري لا شأن لها بجمع الحديث. ففيما يتعلق بابن أبي عروبة[2] يمكن أن نذكرَ ها هنا ما يروىٰ عنه من أنه «لم يكن له كتاب، وإنما كان يحفظ ذلك كله»[3] وهذا الخبر يثير شكوكاً قويةً حول صحّة الاستنتاجِ المتعلق بتاريخ التصنيف المأخوذ من رواية الإمام أحمد. وبقدر ما كان الكلامُ ممكناً في تلك الأيام عن المؤلفات المنهجية المنظّمة فإنّه يُرَادُ بها كتب الفقه وليس الحديث. ومحاولاتُ الكتابة الأولىٰ جُعِلَت في أبواب

---

(1) النووي: تهذيب الأسماء واللغات. «أول من صنّف الكتب»، السيوطي: طبقات الحفاظ ص 74

قارن: Kremer, Uber die sudarab. Sage Leipzig, 1866 p.15, Freyrag, Einleitunge in das stadium der arab. Sprache, p. 397.

* (جاء في طبقات الحفاظ في الموضع المذكور: «قال أحمد: أول من صنف الكتب ابن جريج وابن أبي عروبة».

(2) وسعيد بن أبي عروبة هذا، لم يوثق تماما عند أهل الورع، وذلك لأنه كان ـ كما يقال ـ يقول بالقدر. وثمة كلام لسفيان بن عيينة يتصل بهذا الأمر نجده عند الخطيب البغدادي في الكفاية [ص 123 - 124 طبعة حيدر آباد]. كانت لسعيد نزعة عقلانية يمكن أن نبصرها في تجرئه على رواية حديث هو قطعاً من أحاديث المرجئة: «من فارق الروح الجسد وهو بريء من ثلاث: الكنز والغلول والدين دخل الجنة». أخرجه الترمذي «كتاب السيرة ما جاء في الغلول».

* (جاء في الكفاية: قيل لسفيان بن عيينة لم أقللت الرواية عن سعيد ؟ قال: وكيف لا أقل الرواية عنه وسمعته يقول: هو رأيي ورأي الحسن ورأي قتادة، يعني القدر. انظر تعليقاتنا).

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 78.

الفقه باستخدام مواد مناسبة من السُّنة[1]، وقد سميت هذه المحاولات الفقهية ـ وهي لم تكن مقصورةً علىٰ تلك الحقبة ـ سنناً، وفي التعريف بها يُذْكَرُ بوضوح أنها رُتِّبَت علىٰ أبواب الفقه[2].

علىٰ حين يَذْكُرُ البعضُ الآخَرُ بأنّها كتُب السنن في الفقه[3] والملخّصُ الدّقيقُ لمضمونها كما وَرَدَ في «الفهرست» لابن أبي النديم[4] يوضّح أنَّ أعمالَ ابن جريج وابن أبي عروبة تنتمي إلىٰ هذا النوع. ومن المحتمل أن تكون هذه الكتب إذن هي التي دعَت ابنَ حنبل إلىٰ أن يعزُوَ الزّيادَةَ في التّصنيف إلىٰ ذينك العالمين، وفضلاً عن ذلك، فإنَّ ابنَ النديم لم يذكر من كتبِ السُّنَنِ في الفقه أقدَمَ

(1) يُزْعَمُ أن القاضي العراقي الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت 204 هـ) وكان تلميذاً لأشهر أصحاب أبي حنيفة سمع من ابن جريج 12.000 حديث، كلها يحتاج إليها الفقهاء. انظر ابن قطلوبغا ص 6 رقم 55 طبعة فلوجل.

(2) النديم: الفهرست 281 [جاء في ترجمة ابن أبي ذئب]: «وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على كتب الفقه» انظر أيضاً: الفهرست 282 ترجمة عبد الملك بن جريج وكذلك ترجمة مكحول الشامي ص 283 من المصدر نفسه.

* (في ترجمة ابن جريج: وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على مثل ما يحتوي عليه كتب السنن. وفي ترجمة مكحول: وله من الكتب كتاب السنن في الفقه).

(3) المصدر السابق ص 284 «ترجمة الأوزاعي» وكذلك 284 «ترجمة: عبد الرزاق بن همام الصنعاني» وأيضا «ترجمة: هشيم بن بشير السلمي، وعبد الوهاب بن عطاء العجلي الخفاف وعبد الله بن المبارك» ومن أعلام القرن الثالث الهجري: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة وعثمان بن أبي شيبة، ومحمد عثمان بن أبي شيبة، والأثرم أحمد بن محمد، والمروزي أحمد بن محمد، وإسحاق بن راهوية، والبخاري محمد بن إسماعيل، وسريج بن يونس، وأبو عمر وحفص الضرير.

* (لقد آثرت ذكر أسماء أصحاب كتب السنن في الفقه على ذكر أرقام الصفحات تيسيراً على القارئ لاختلاف طبعات الكتاب. وقد اعتمدت على الطبعة التي قام بتحقيقها رضا تجدد بطهران).

(4) المصدر السابق ص 282 – 283.

* (جاء في الموضع الأول في ترجمة ابن جريج: وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على مثل ما تحتوي عليه كتب السنن مثل: الطهارة والصيام والصلاة والزكاة وغير ذلك. وجاء في الموضع الثاني في ترجمة ابن أبي عروبة: وله كتاب السنن مثل الأوّل. لاحظ أن صاحب الفهرست هو (النديم) وليس (ابن أبي النديم) كما شاع عند الكثيرين خطأً).

من هذين إلّا كتاباً واحداً لمكحول (ت 116 هـ)[1].

وهذه الآثارُ تتّفق مع حاجاتِ عصرٍ أخـذَتْ فيـه الحيـاةُ العامّـة ورجـالُ الحكومةِ تُعَلِّـقُ أهميّـةً علىٰ الاتفـاق والانـسجام مـع الـسُّنة في إدارة الـشؤون القضائية للدولة، وأخذ فيه طلبُ الخلفاء يتزايد لرأي الفقهـاء لوضـع أصـولِ التّشريعِ العام. فالعصر لم يكن في حاجة إلىٰ كتبٍ في الحديث، ولكـن في حاجـة إلىٰ مصنّفاتٍ تخدم الحاجات العملية[2].

ويبدو أنّه من التّفكير العقيم إثارةُ حفيظةِ المرءِ بآثار ليس لها وجودٌ لينـشغلَ بشكلها أو مضمونها أو روحها، مع أنه لم يبق منها قَدْرٌ مكتوبٌ ولا قَدْرٌ استُشْهِدَ به. غير أن عملاً واحداً عُمْدَةً، ما يزال باقياً يُصَوّرُ إلىٰ حدٍ ما المستوىٰ الذي بلغـه التـأليفُ الفقهيُّ في ذلك الزمن ألا وهو مـوطأُ مالك بن أنس.

(3)

لا يمكن عَدُّ الموطأ أوّلَ جامعٍ كبيرٍ من جوامعِ الحـديثِ، والظّـاهِرُ أنّـه لم يبلغ هذا الشأو في المصنفات الإسلامية.

وعلىٰ الرغم من المكانة الرفيعة التي يحظىٰ بهـا في شرق العـالم الإسـلامي وغربه وهو ما نبصره حتىٰ يومنا هذا، فانّ تاريخ نشأته يحوطـه قـدْرٌ كبـيرٌ مـن الخرافات. وعلىٰ الرغم من التوقير العظيم الـذي نـال اسـم مؤلفـه، إمـام دار

(1) المصدر السابق ص 283.

* (جاء في هذا الموضع: «وله من الكتب كتاب السنن في الفقه» لاحظ أنه توفي سنة 116 هـ أي قبل ابن جريج وابن أبي عروبة بكثير).

(2) [التمييز بين السنن والمصنف قد يكون واضحاً للعيان. فهذا أحمد بن حنبـل يستـشهد بأحـد المـصنفات الأولى لوكيع بن الجراح (ت 169 هـ) وقد أشار إليـه جولـد تـسيهر نفـسه في مجلـة جمعيـة المستـشرقين الألمانية ZDMG، 1 / 469 – 79، ومؤخراً استعيدت أكثر الأجزاء من المجاميع المبكرة].

قـارن: م.فايـسلفير M. Weisweiller, Istanbuler Handschriftenstudien zur arabischen Tranditionliterature (Istanbul, 1937)]

الهجرة فإنّه لم يُعْتَرَفْ به في البداية كتاباً في الحديث.

وسوف نرىٰ أنَّ هـذا الكتـاب لم يُـذْكَر بـين كتـب الحـديث الـستة التـي سنصفها فيها بعد، اللهمَّ إلَّا عند المغاربة. ولم ينـل هـذه المكانـة إلَّا عـلىٰ أيـدي الأجيال اللاحقة الذين لم يتّصلوا بتلك المصادر، وكانوا يتعجّلون توسيعَ دائرةِ التأليفِ الفقهيِّ وضمّها من حين إلىٰ آخرَ إلىٰ ذلك الصنف.

ولم يكن كتابُ مالك في الواقع، ومن وُجْهَـةِ النّظـرِ الـصّحيحةِ، كتابـاً في الحديث يناظر الصِّحَاحَ التي ظهرت بعده بقرنٍ، ولا يمكـن أن يُـذْكَرَ حتـىٰ في عدادِ جوامعِ الحديث الأُخرىٰ من وجهة نظر المؤرخ الأدبي (أي المعتني بتاريخ التصنيف). إنّه مجموعٌ فقهيٌّ، وليس كتاباً في الحديث.

ولم نفكّر كثيراً ـ عند كلامنا هذا ـ في الاعتبارات الكمِّيّةِ، أي أنّ الموطّـأَ لم يستوعب كلَّ الأبواب التي تُشَكِّلُ محتوياتِ جوامِعِ الحديث، ولكنـه يمثّـل إلىٰ حَدٍّ ما هـدفَ العمـلِ وغايتـه. ولم يكـن القـصدُ مـن تأليفـه جمـع الأحاديـث الصحيحة المنتشرة في العالم الإسلامي وتمحيصها، ولكنَّ القصْدَ من ذلك بيـان الأحكام الشرعية والعبادات وما عليه العمل من خلال الإجماع المعتَرَف به عند أهلِ المدينة والسُّنة الشائعة عندهم، ولإيجاد علاجٍ نظـريٍّ عـن طريـق الإجمـاع والسُّنة، لأمور ما تزال في حالـة تقلـب وتميّـع. ومهـما يتّفِـقُ الموطـأُ مـع كتـبِ الحديث في بعض الوجوه، فهو أقربُ إلىٰ كتب السنن منها إلىٰ كتب الحديث.

وفي بعضِ الأحيان لا يورِدُ مالكٌ حديثاً قطّ في بعض أبوابِ كتابِهِ، ولكنّه يسوق فتاوىٰ مشاهير الأئمة، وقد يشير في شيء من التحايل إلىٰ حالاتٍ بعينهـا لكي يستنبطَ رأيَه الخاصَّ مع ذكْرِ عمَلِ أهْلِ المدينة وإجماعهم[1].

ثم إنَّ راويَ الحديث لا يشتغل بالفتاوىٰ، ولكنه يعتني بحديثِ النبيِّ.

---

(1) الزرقاني: شرح الموطأ 3/ 15. * (باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته).

لقد رأينا في مواضعَ سابقةٍ الاختلافَ في الرّأي الذي حدثَ في أقاليمَ مختلفَةٍ من الدّولة الإسلامية بخصوص أهمِّ المسائل المتعلّقة بالعمل الدينيِّ والشرعيِّ. وَلَمّا كانت الحياةُ في وقت من الأوقات تمضي حسبَ السُّنة، وكانت الإرادةُ العامّةُ منسجمةً مع السُّنةِ أيضا، وقد أقرّ بها الجمهورُ، أصبحَ من الأهمية الوقوف علىٰ سبيل موطأ بين الطرقِ الملتويةِ التي تمثل النزعاتِ المتناقضَةَ من أجل تأسيس قواعد فقهية صحيحة.

وقد رَغِبَ مالك عالمُ المدينة في القيام بهذا الأمر من خلال الرُّجوع إلىٰ عمل أهل الحجاز، وقد أنجز ذلك في اتجاهين:

ـ الأول: جمعه للصحف التي تحتوي علىٰ سنن أهل المدينة.

ـ الثاني: تصنيف ما هو شرعيٌّ في حالاتٍ فردِيّةٍ علىٰ أساسِ ما وَرَدَ في تلك الصُّحُفِ أو علىٰ أساس الإجماع عند فقدانها، ذلك الإجماع الذي كان قد اكتسب سلطانَه في بلده إذ ذك؛ أي: عُرْف أهل المدينة.

وإجماع أهل المدينة أحد دعائم مذهبه، وهو يؤكّد دائماً علىٰ العمل الشرعيِّ الذي يمثل العادةَ والرّأي اللذين يعبّر عنهما في العموم بعبارات من قبيل: «وهذا الأمر عندنا»، «والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا»، «والأمر المجتمع عليه عندنا»[1].

وقد يحدث أن يكونَ إجماعُ أهلِ المدينةِ مُخالفاً للمذهبِ والعَمَلِ في

---

(1) المصدر السابق 2/ 76، 2/ 365، 2/ 378، 3/ 16، 4/ 53 . * (المواضع المشار إليها حسب تسلسلها هي:
- باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب (2/ 76)
- باب ميراث الصلب (2/ 365)
- باب ميراث أهل الملل (2/ 378)
- باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته (3/ 16)
- باب تبدية أهل الدم في القسامة (4/ 53).)

الأمصار الأخرىٰ[1].

إذن، لم يكن هدفُ الموطّأ روايةَ الأحاديثِ التي ضَمّها لـذاتها، أو مِن أجلِ اختبارها. فالمادّةُ الحديثيةُ هناك لم تكن غايةً، بل وسيلة لخدمة أهدافِ الموطّأ العمليّة.

إنَّ الاعتدادَ بإجماعِ أهلِ المدينة كان هو الرّأي الغالب عند مالك، حتىٰ إنّه لم يتردّد في تقديمه عند التعارُضِ علىٰ الأحاديث الصحيحة في موطئه[2]. فمالكُ بن أنس، إذن، ليس مجرد راو للحديث، ولكنه في المقام الأوّل مفسِّرٌ لها من وجهة النظر العملية. ويمكن إقَامَةُ البرهان علىٰ ذلك من خلال أمثلةٍ كثيرةٍ من الموطأ نفسه. وحسبنا أن نذكرَ مثالاً واحداً منها يبدو لنا ذا ميزةٍ خاصّةٍ، ويعين القارئَ علىٰ فهم طبيعة الموطأ.

في القرنِ الثاني الهجري لم يكن نشأ في الإسلام تشريعٌ عمليٌّ ثابتٌ يعالج مسألةَ المرتَدِّ عن الإسلام، ويظهر أن حكمَ المرتدِّ كان القتل بلا ريب. ولكن لم يكن ثمة إجماعٌ علىٰ ما إذا كان المرتدُّ يُسْتَتَاب أم لا، فينجو بتوبته أو يقتل بلا استتابة. فمن ناحية عمليّةٍ اعتمد علىٰ رأي الفقهاء في معالجة أمرِ هؤلاء المرتدّين، ومن الناحية النظرية، ظلّت هذه المسألة غيرَ مؤكّدةٍ[3].

والاختلاف في الرّأي يعكس الاختلاف في الأحكام الفقهية للمذاهب

---

(1) النووي: 4/ 119.

* (أغلب الظن أنه يريد شرح النووي على صحيح مسلم).

(2) الزرقاني: الموطأ 3/ 95-96.

* (جاء في الموضع المذكور: مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة زوج النبي أنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله وهو فيما يقرأ من القرآن.... قال مالك: وليس العمل على هذا. والظاهر من كلام الزرقاني أن مالكاً لم يرد الحديث باجماع أهل المدينة، بل لأنه لم يثبت عنده فلا يقدمه عند التعارض).

(3) لقد استعرض محمد بن الحسن الشيباني في فصل خصصه لذلك من كتاب السير الكبير 4/ 162 الاختلافات المبكرة في الرأي فيما يتعلق بهذا الموضوع.

المجموعة في كتب الاختلاف. وقد أعمل أهـلُ النظـر ذهـنَهم في هـذه المـسألة كثيراً من خلال أساليب متباينة.

فهذا عطاء المكيُّ (ت 115 هـ) يفرّقُ بين المرتدِّ الذي وُلِدَ مُسْلِماً «وذلـك يُقْتَلُ بلا استتابةٍ»، وَمَنْ وُلِدَ كافِراً فأسلمَ، ثم ارتدَّ، «وذلك يُسْتَتَابُ»[1].

والفقهاءُ المتأخرونَ بلا استثناء يَرَوْنَ في كتـبهم أنَّ اسـتتابةَ المرتَـدِّ واجبـةٌ علىٰ وَلِيِّ الأمر.

وانقضىٰ زمنٌ طويلٌ قبل أن ينعقدَ الإجماع علىٰ ذلك[2]، حتىٰ إنّه لم ينعقـد بَعْدُ في القرن الثاني للهجرة.

وهذا أبو يوسف يكتب في مقدمة كتابه (الخراج) إلىٰ هارون الرشيد مبيّنـاً الآراءَ المختلفة في مسألة استتابة المرتدّ قبل أن يقتلَ، فيقول:

«... وكلٌّ قـد رَوَىٰ في ذلـك آثـاراً، واحـتجَّ بهـا، فَمَـن رأىٰ أن لا يُـسْتَتَاب فيقول: قال رسول الله ﷺ: من بدّلَ دينَه فاقتلوه. وَمَنْ رأىٰ أنْ يُسْتَتَابَ فيحتّجّ بما رُوِيَ عن النبي ﷺ من قوله: أُمِرْتُ أن أقاتِلَ النّاسَ حتىٰ يقولـوا لا إلٰـــه إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءَهم وأموالَهم إلا بحقِّها، وحسابهم علىٰ الله»[3].

والحجّةُ التي سِيقت للرأي المتحرّر (الذي يقول باستتابة المرتد) اشتُطَّ في تفسيرها.

والآثارُ المأخوذَةُ من تاريخ الخلافة المبكّر لتأييد هـذا الـرّأي أو لمعارضـته تبرهنُ علىٰ حالةِ الحيرة التي استبدّت بالفقهـاءِ في هـذه المـسألة مـن النـاحيتين النظرية والعملية.

والمهتّمون بتاريخ هذه المسألة يجـدون الآثـارَ موضَّـحَةً بجـلاء في البـاب

(1) الشعراني: الميزان 2/ 172 ورحمة الأمة ص 138.

(2) العمل بهذا الأمر في العصور الحديثة نراه مبسوطاً في كتاب إيزابيـل بيرتـون Isabel Burton, the Inner life of syria. London 1875, pp. 180-203.

(3) أبو يوسف: كتاب الخراج ص 181.

المخصّصِ لذلك من كتاب أبي يوسف.

ويكفي أن نتعرض ها هنا لنصِّ (حديثٍ) في الموضوع، نسوقه مِن كتاب الموطأ لمالك، وهو يبين المنهج الذي اتبعه هذا الفقيه في معالجة المسألة:-

عن مالك عن زيدِ بن أسلمَ أنّ رسولَ الله ﷺ قال: «مَنْ غيَّرَ دينَه فاضربوا عنقه». ومعنىٰ قول النبيِّ ﷺ فيما نرىٰ - والله أعلمُ - مَنْ غَيَّرَ دينَه فاضرِبُوا عُنُقَه، أنّه مَنْ خَرَجَ مِنَ الإسلام إلىٰ غيره مِثْلُ الزَّنادقةِ وأشباهِهِم، فإنَّ أولئك إذا ظُهِرَ عليهم قُتِلُوا ولم يُسْتَتَابوا، لأنّه لا تُعْرَفُ توبتُهم وأنهم كانوا يُسِرُّونَ الكُفْرَ ويُعْلِنونَ الإسلام، فلا أرىٰ أن يستتابَ هؤلاء ولا يُقْبَلُ منهم قولُهم، وأمّا مَنْ خَرَجَ عن الإسلام إلىٰ غيره، وأظهر ذلك، فإنه يستتاب، فإن تاب وإلّا قُتِلَ، وذلك لو أنّ قوماً كانوا علىٰ ذلك، رأيت أن يُدْعَوا إلىٰ الإسلام ويُسْتَتَابوا، فإن تابوا قُبِلَ ذلك منهم، وإن لم يتوبوا قُتِلُوا. ولم يَعْنِ بذلك فيما نرىٰ - والله أعلم - مَنْ خرج من اليهودية إلىٰ النصرانية، ولا من النصرانية إلىٰ اليهودية [1]، ولا مَنْ يُغَيّر دينَه من أهل الأديان كلها إلّا الإسلام، فمن خرج من الإسلام إلىٰ غيره وأظهر ذلك، فذلك الذي عُنِيَ به، والله أعلم» [2].

فقوله: «فيما نرىٰ» الوارد في المقطع السابق يُفْضي بنا كذلك إلىٰ ميزة جديدة للإمام مالك وموطئه. وعموما يُظَنُّ أنّ مالكاً كان خصماً للعراقيين

---

(1) وتطور هذا الرأي إلى القول بقتل هؤلاء جرياً على قاعدة: من بدّل دينه فاقتلوه. قارن بـ: الأربعين نووية ص 30 رقم 4 القاهرة، شاهين.

* (الحديث رقم 14 من أربعين النووي: عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: لا يحل دم امرئ مسلم إلّا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة.

(2) الزرقاني: الموطأ 3 / 197، وفي الموطأ الشيباني ص 283 لا نجد أثراً لحديث المرتد هذا، بينما نجد الخبر الذي يليه موجوداً في كليهما باللفظ نفسه.

* (حديث مالك عن زيد بن أسلم موجود بتمامه في الموطأ برواية سويد بن سعيد أيضاً ص 245 حديث رقم 304، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، 1994.)

وهم أصحاب فكرٍ وتأمّلٍ، وعُرِفُوا بأهل الرّأي حيث ساد الرّأي منهم وتغلب. ويعتقد أنّ مالكاً أنكر عليهم قَبُولَ الرّأي، وأنّ هذا هو موقف مدرسة الحجاز التي ينتمي إليها ذلك الموقف المعارِض لمذهب العراقيين، غير أنّ دراسةَ الموطأ والقصْدَ الذي وُجِدَ من أجله لا تؤيّدُ هذه المزاعمَ[1].

لقد كان الإمام مالك علىٰ اتصالٍ كافٍ بمدرسة الرّأي[2]، لاقتناعه بقلّة الموارد الشرعية المتاحة لجميع ضروب الحياة العملية، وذلك ما كان يدور بِخَلَدِهِ. ومن ثَمّ شَعَرَ الإمام مالك بأنّه مؤهّلٌ لِسَنٍّ الأحكام في مسائلَ لم يَقِفْ علىٰ حُكْمٍ لها في حديث أهلِ المدينة ولا في إجماعهم. وبمعنىٰ آخرَ استعمل مالكٌ الرّأيَ في هذا النطاق حتىٰ إنّه اتُهِمَ في بعض الأحايين بالتّعَرُّقِ[3] «أي صار إلىٰ مذهب العراقيين».

لقد أدرك الفقهاءُ المسلمون هذا الأمر، وكانوا يرجعون وبشكلٍ ثابتٍ إلىٰ رأي مالك مثلما كانوا يفعلون مع رأي العراقيين[4].

---

(1) قارن: Snouck Hurgronje, in LBL, fur orient. Phil, p.425

(2) راجع الفصل الثاني من كتابنا هذا «مبحث رقم 9».

(3) Snouck Hurgronje 1.c وعن التعرق انظر الزرقاني: شرح الموطأ 4/ 38، 3/ 9.

* (جاء في الموضع الأول من كتاب الزرقاني «باب عقل الأصابع».

فقال سعد بن المسيب: أعراقي أنت؟ «أي تأخذ بالقياس المخالف للنص» فقال: لست بعراقي. بل عالم مثبت أو جاهل متعلم. فقال سعيد: هي السُّنة يا ابن أخي. وواضح هنا أن الكلام موجه إلى ربيعة بن أبي عبد الرحمن وليس للإمام مالك. وهذا وهم من جولد تسيهر).

(4) انظر مثلا كتابنا «المذهب الظاهري» ص 20. ملاحظة رقم 1 سئل الامام أحمد بن حنبل: الرجل يجب أن يحفظ حديث رجل بعينه. قال: يحفظ حديث مالك. قيل: فالرأي ؟ قال: رأي مالك. النووي: تهذيب الأسماء 2/ 77 والزرقاني: شرح الموطأ 1/ 4. وفي كتاب الصلة لابن بشكوال ص 25 (طبعة كوديرا) حيث (الرأي)، و (الحديث) قد وُضِعا في موقفين متباينين عند وصف المذاهب الفقهية، يرد «رأي مالك» بشكل مستمرّ. انظر طبقات الحفاظ (طبقة رقم 47)، وتهذيب النووي ص 374: «لم يكن صاحب حديث وكان صاحب رأي مالك».

* (جاء في تهذيب النووي في ترجمة عبد الله بن نافع: قال أحمد: «لم يكن صاحب حديث وكان صاحب رأي مالك».

ومصطلحُ «رأيتُ» ـ الذي عِيبَ علىٰ أنصار الرّأي استعمالُه ـ لم يكن نادراً في موطأ مالك حقيقة، مثل قوله: «أرَىٰ كذا وكذا»، وبالمثل سؤال تلاميذه إياه عن رأيه بقولهم: أرأيتَ[1]، وهو سؤالٌ مُنْكَرٌ جداً عند أهلِ الحديث، ومعروف عند أهل الرّأي [2].

من مجموع ما ذُكِرَ أعلاه يتّضِحُ بجلاء أنّ مالكَ بن أنس ليس مجرد راوٍ لأحاديث جمعها في الموطأ، علىٰ الرغم من أنّ عَمَلَه هذا له مكانةٌ عظيمةٌ عند المشتغلين بعلم الحديث، وهو وسيلةٌ للتّحرّي والنّقْدِ التاريخيِّ لا تُقَدَّرُ بثمن[3]، وإن لم يقصد مؤلّفُه أن يُقَدِّمَ هذه الوسيلة، وهو نفسُه يُفَسِّرُ المادّةَ المستخدَمَةَ في أهدافه العملية برواياتٍ سائدةٍ ومعترفٍ بها من قِبَلِ أَهْلِ المدينة في عصره.

لذلك لم يُبْتَلَ بَعْدُ بشكوك طُلاب الحديث المتأخرين من المدرسة المتزمّتةِ. وحيث لم يصبح الإسناد المتصل بعد ضرورة مطلقة، فإنّ نحو ثلثِ الآثار التي وردت في الموطأ أحاديثُ مُرْسَلَةٌ ومقطوعةٌ، أي لا ينتهي سندُها إلىٰ النبي، ولكنها تقف عند الصحابيِّ، أو قد ينتهي سندُها بالنبي، لكنّه غيرُ مُتّصِلٍ في

---

(1) هناك عبارات كثيرة جديرة بالاهتمام وردت في كتاب الخراج لأبي يوسف ص 58 عن طبيعة الاستفتاء الذي يرد بهذه الصيغة الاستفهامية. انظر الزرقاني: شرح الموطأ 3/ 199.

* (لما لم يُشِرْ جولد تسيهر إلى تاريخ الطبعة التي رجع إليها من كتاب الخراج، فأحسب أنه يريد ما جاء في فصل «ذكر القطائع»:

«...وقد بلغنا أن رسول الله ﷺ افتتح فتوحاً من الأرض العربية، فوضع عليها العشر، ولم يجعل على شيء منها خراجاً، وكذلك قول أصحابنا في تلك الأرضين: ألا ترى أن مكة والحرم لم يكن فيها خراج؟... أو لا ترى أنّ العرب من عبدة الأوثان حكمهم القتل أو الإسلام ولا تقبل منهم جزية...».

(2) الزرقاني: شرح الموطأ 2/ 330.

* (جاء في متن الموطأ في الموضع المشار إليه «كتاب الجهاد: باب إحراز من أسلم من أهل الذمة أرضه»: سئل مالك عن إمام قبل الجزية من قوم فكانوا يعطونها: أرأيتَ من أسلم منهم...؟).

(3) ولإثبات هذا يجب الاستعانة ـ بعيداً عن الموطأ ـ بالأحاديث المذكورة في كتاب الخراج لأبي يوسف، وكتاب (السير) للشيباني، وفي آثار لمؤلفين آخرين من القرن الثاني. وإجراء مقارنة نقدية لهذه الآثار مع ما هو موجود في الجوامع المصنّفة بعد ذلك ستكون مثمرةً ومفيدةً لدراسة التطوّر التاريخي للإسلام.

مواضعَ أخرىٰ[1]، أو علىٰ رأي النقّادِ: أحاديثٌ ليس لها خُطُمٌ ولا أزمّة[2].

ولم يَنْفُر الإمامُ مالك من استخدام المراسيل في الفقه[3]، وانصرف إلىٰ مضمون السُّنة، ولم يهتمَّ بنقد الشكل «أي السند»[4]، لذلك لم ينفق وقتاً طويلاً في البحث عن الروايات المختلفة، علىٰ حين انصرفَ المحدّثون إلىٰ تَتَبُّعِ الطُّرُقِ المختلفة للحديث الواحد ليصبحَ ذا قيمة في أعينهم بتعدُّدِ طرقه. ولم يلتفت يحيىٰ بن معين (ت 233 هـ) للحديث ما لم يكن قد روي من ثلاثين طريقاً[5]، علىٰ حين يكتفي مالك بطريق واحدة فقط، لذلك نجده يحتج بأحاديث لا وجود لها في الجوامع الفقهية المتأخرة[6].

---

(1) ثمة مثال على ذلك في الموطأ «شرح الزرقاني 2/ 73» [وحول استخدام مالك للرأي قارن بـ: شاخت، أصول التشريع الإسلامي ص 115].

* (يريد ـ كما في الزرقاني ـ الحديث الذي جاء فيه أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين، وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس فارس، وهو من رواية مالك عن ابن شهاب قال: بلغني أن رسول الله.... قال ابن عبد البر: هذا منقطع، لأن محمداً لم يلق عمر ولا عبد الرحمن، إلّا أن معناه متصل من وجوه حسان. وقال الحافظ: هذا منقطع مع ثقة رجاله... إلخ. قال السيوطي في تنوير الحوالك 1/ 206 وصله الدارقطني وابن عبد البر من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن مالك عن الزهري عن السائب بن يزيد.

(2) الترمذي 2 / 338. * (كتاب العلل)

(3) مسلم: مقدمة الصحيح 1 / 18 طبعة البابي الحلبي وفيه: «والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة» وبهذا الخصوص قارن بما ورد في شرح النووي لمسلم 1/ 132، دار إحياء التراث العربي، ببيروت، وكذلك: تهذيب الأسماء واللغات للنووي 285 وقد عالج الخطيب البغدادي في الكفاية هذه المسألة ص 384 «طبعة حيدر آباد».

(4) يختلف عدد أحاديث الموطأ باختلاف نسخه، فهي تقع في نحو 1720 حديثاً منها المسند وعدده 600 حديث، والمرسل 222 حديثا والموقوف 285 حديثا، وهذه الأرقام مأخوذة من مصادر إسلامية (الزرقاني 1/ 8)، وهي على ذمتهم، ولا يستدعي الأمر منّا اختبارها بِعَدِّها من جديد.

* (يعزى هذا الإحصاء لأبي بكر الأبهري كما جاء في الفائدة الخامسة من مقدمة تنوير الحوالك للسيوطي ص 8).

(5) النووي: التهذيب 2 / 157 المنيرية، والسيوطي: طبقات الحفاظ ص 185. ترجمة يحيى بن معين.

* (جاء في طبقات الحفاظ: قال عباس الدوري عن يحيى بن معين: لو لم تكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما علقناه. وجاء مثله في التهذيب)

(6) قارن بكلام ابن عبد البر كما في الزرقاني 2/ 139.

=

ولما كان مالك منشغلا بمطالب الحياة التشريعية، لم يُبْدِ عنايةً كبيرةً بالأحاديث التي تتضمّن معلوماتٍ تاريخيةً خالصة، ولم يلتفت إليها عندما يتوقّف عليها الاستنباطُ الفقهي. وَعُدَّ هذا فضيلةً كبرىٰ لمذهبه، خلافا لأولئك العلماء الذين كابدوا المشقّةَ في جمع كلِّ ما يَتّصِلُ بسيرَةِ النبيِّ، بصرف النّظَرِ عن أهميته، ولا سيما في العهود الأولىٰ لنشأة علم الحديث، وقد وقف بعضها حائلاً قوياً في وجه المتكلمين[1].

إذن فاستخدامُ الأحاديث وتوظيفُها، عاملٌ يأتي في المقام الأوّل في جعل الموطأ علىٰ هذه الشاكلة. ويمثّل مالك مرحلةً انتقاليّةً بين اتجاهين يمثلان التصنيفَ الفقْهِيَّ للقرنين الثاني والثالث الهجري. فبداية التصنيف كانت مؤلفاتٍ فقهيةً محضة.

افتتح الإمامُ مالك الحقبةَ اللاحقةَ مستهلاً هذه المرحلة الانتقالية بقصد وإدراكٍ واعٍ، وأمّا أنّه أراد أن يزوّد القانونَ الوضعيَّ «أي عمل أهل المدينة» بأُسُسٍ تاريخيّةٍ صحيحةٍ، فذلك واضحٌ في صلته بمصنّفٍ آخرَ أُلّفَ في عصره وأثار حفيظَتَه. وحسب رواية ابن عبد البر، كان عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون (ت 164 ببغداد) أوّلَ من لخّصَ آراءَ الفقهاء المسلمين بالمدينة في مصنَّفٍ، وقد اكتفىٰ فيه بذكر المذهب أي الفقه حسب إجماع أهل المدينة، دون الاستشهاد له بأي أحاديث تؤيده.

وهذه الطريقة لم ترق لمعاصره مالك بن أنس، ففكر في الاستعاضة عن عمل الماجشون بمصنفٍ يحتوي علىٰ الأصول الحديثية لفقه أهل المدينة، فكان

---

* (يقول ابن عبد البر عند الكلام عن حديث مالك «باب ما جاء في ليلة القدر» إنه سمع من يثق فيه من أهل العلم يقول: إن رسول الله ﷺ أرى أعمار الناس قبله....الخ: هذا أحد الأحاديث الأربعة التي لا وجد في غير الموطأ لا مسنداً ولا مرسلاً.

(1) القاضي عياض: الشفاء 2/ 240.

ذلك دافعاً آخر لتأليف موطئه.

والحق إنه عندما شرع مالك في وضع موطئه كان هنالك الكثيرون من أقرّانه بالمدينة يضعون كتباً مماثلةً، وكم من مصنّفٍ لبّىٰ حاجاتِ العصر يُنْظَرُ إليه من هذه الزاوية.

ويرویٰ أنّ مالكاً تنبّأ لكتابه ـ من وجهة نظر منافسيه ـ بالشهرة والتميز عند الأجيال اللاحقة. إنها ثقةٌ مفرطةٌ في عمله وحججه.

والنجاحُ الذي حقّقه كتابُه برّرَ بالفعل تلك الثقة، حيث تلاشت الموطآت الأخرىٰ من الدوائر، كما لو أنها ألقيت في بئر[1].

وحسب اطلاعنا فإنّ مصادرَ هذا الفرع من التأليف عند العرب تذكر ثلاثة أعمال تنتمي إلىٰ عصر الموطأ.

الأول لإبراهيم بن محمد الأسلمي المدني (ت 184 هـ) ويقال إنه أضعاف موطأ مالك[2]، والثاني لعبد الله بن وهب الفهري (ت 197 هـ)، وقد ظهر موطؤه[3] بعد انتشار موطأ مالك.

والمعلومات المأخوذة من مالك مذكورة فيه[4]، وقد قال الأخير (أي

---

(1) الزرقاني: مقدمة شرح الموطأ ص 8.

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 104. وفي القرن السادس الهجري وضع أبو بكر بن العربي (ت 546 هـ) شرحاً على الموطأ. انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 6 / 265.

* (جاء في طبقات الحفاظ في الموضع المذكور: وله كتاب الموطأ أضعاف موطأ مالك.

* (للقاضي ابن العربي شرحان على الموطأ: المسالك شرح موطأ مالك، والقبس على موطأ مالك، وقد توفي ابن العربي سنة 543 هـ وليس كما ذكر جولد تسيهر.

(3) انظر الأمثلة على ذلك عند الزرقاني 4/ 61، 119.

(4) وهذا الأثر [أي الموطأ المنسوب لابن وهب على أنه من تأليفه] يجب ألا يخلط مع رواية ابن وهب نفسه لموطأ مالك تلك التي ورد ذكرها ووصفها في القائمة التي أعدها محمد عبد الحي اللكنوي لروايات الموطأ تحت رقم 2 صفحة (19). انظر المبحث القادم.

=

مالك) عن هذين الكتابين: «لا يرتفع إلَّا ما أريد به وجهُ الله»، وزاد أبو موسىٰ محمد الأصفهاني (ت 581 هـ): «كتاب مالك كالشمس في بهائها وإشراقها، وكتاب وهب لا يعرفه إلَّا قليلٌ من الناس وأصبح العثور عليه صعبا»[1] وأخيراً وقعت علىٰ موطأ لمحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب العامري المدني (ت 120 هـ بالكوفة)[2]، سمع عمن سمع من الزهري، وكان يقدَّمُ علىٰ مالك إلَّا أنه كان يبالي عمن يحدث[3].

(4)

بصرف النظر عن الموطآت المذكورة آنفاً، سمعنا عن عناوين جديدة لكتب تحمل اسم الموطأ، مثل موطأ أبي القاسم، وموطأ أبي مصعب، وهلمّ جرّا.

ولعل الكتاب الذي أشرنا إليه في متن كتابنا [والموصوف بأنه أضعاف موطأ مالك] هو كتاب الجامع لابن وهب [وللاطلاع على مقتطفات من كتاب الجامع هذا انظر دفيدفايل: جامع ابن وهب – القاهرة 1939 – 1941 وقد ورد في ترجمة ابن وهب ص 17 من كتاب اللكنوي ذكر كتابين منفصلين لابن وهب هما: الموطأ الكبير، وشرح للموطأ (ولعله موطأ مالك).

* (ذكر محقق كتاب الموطأ برواية الشيباني الأستاذ عبد الوهاب عبد اللطيف ص 15 أن لابن وهب كتابي الموطأ الكبير والموطأ الصغير. وذكر الذهبي في ترجمة عبد الله بن وهب المصري أنه صنف موصأ كبيرا. تذكرة الحفاظ 1/ 304 وقد ذكر السيوطي في تدريب الراوي 1/ 110 «تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف» موطأ ابن وهب إلى جنب موطأ مالك وموطأ ابن أبي ذئب، وهو ما يؤكد أن لابن وهب موطأين أحدهما تأليف، والآخر رواية لموطأ مالك. وثمة نسخة من الموطأ الصغير لابن وهب مودعة بمكتبة كوبرلي تحت رقم 461.

(1) انظر Pusey فهرست مكتبة بودلي ص 381. لقد استخدم القاضي عياض كتاب ابن وهب، انظر القسطلاني: إرشاد الساري 4/ 232 والسيوطي: طبقات الحفاظ ص 126، ولم يذكر له السيوطيّ كتابه الموطأ.

* (أبو موسى محمد الأصفهاني الذي ذكر، أحسبه الحافظ المديني محمد بن أبي بكر، ترجم له الذهبي في تذكرة الحفاظ (4/ 1334) ترجمة رقم 1095، صاحب شذرات الذهب (4/ 273).

(2) الزرقاني: شرح الموطأ 1/ 16.

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 82. ولم يرد فيه ذكر لموطئه.

* (ابن أبي ذئب توفي سنة 159 هـ لا كما ذكر جولدتسيهر. انظر تذكرة الحفاظ 1/ 193.

وهذه يجب ألا يُنْظَرَ إليها علىٰ أنها موطآتٌ مستقلةٌ حتىٰ تُدْرَجَ في السلسلةِ نفسِها التي تنتمي إليها هذه الكتب الذي ذكرناها آنفا في نهاية المبحث السابق (رقم 3). وتهتز الثّقةُ في صحّةِ الحديث النبويِّ في القرن الثاني الهجري، لو اعتقد أحدٌ أنَّ نسخَ الموطأ ـ التي تتابع علىٰ نقلها عن الإمام مالك بطريق مباشرة أو غير مباشرة رواةٌ متعددون ـ تختلف بعضُها عن بعضٍ في نصّها ومضمونها، وكذلك في غايتها ورتبتها إلىٰ درجة قد تدعو المرءَ إلىٰ الظن بأنها متباينة المنفعة، وأنها بلا ريب مجرد كتب متشابهة.

إنَّ دراسة الروايات المتاحة لنسخ الموطأ المختلفة وعقد مقارنة بين اثنتين منها ما تزالان موجودتين حتىٰ اليوم، تفضي إلىٰ الاعتقاد بأن مالك بن أنس قد صنع نصاً ثابتاً سواء بالسّماع أو المناولة (انظر ص259)، اعتقاد مهزوز جداً. وفي تلك الحالة قد لا تختلف نسختا الكتاب الواحد اختلافاً كبيراً.

وقد يكون المرءُ أكثرَ مَيْلاً إلىٰ تصديق الروايات التي تُظْهِرُ مالكاً وقد وثّقَ نصوصَ الموطأ التي عُرِضَت عليه. فمتنُ الكتابِ يقرأ من نسخٍ لتلاميذ مالك، ومن يستمع يضع حينئذ أو فيما بعد تصحيحاتٍ ثم يأذن بنشر المتن كما جاء عنه[1].

ولا تزال تلك تُعَدُّ إجازةً لبعض أساليب ضبط المتن. كما أنّنا نسمع أن بعضَهم يأتي إلىٰ مجلس مالك، ويخرج من كسائه نسخةً مخطوطة، ويقول: «يا أبا عبد الله، هذا موطؤك قد كتبته وقابلته فأجِزْهُ لي. فقال: قد فعلتُ. قال: فكيف أقول، أخبرنا مالك أو حدثنا مالك ؟ قال له مالك: قل أيهما شئت» [2] ولو حدث أن أجاز المؤلِّفُ نُسَخاً عديدةً من كتابه دون عرضٍ أو سَماعٍ. فإنّه ليس كلّ ما يروىٰ علىٰ هذا النحو كان موطأً صحيحاً باتفاقٍ.

---

(1) البغدادي: الكفاية 309 وفيه أن العرض على الشيخ مساو للسماع عنه.

(2) المصدر السابق ص 333.

إنّ أكثرَ نُسَخِ الموطأ شيوعاً، التي يمكن أن نقولَ إنها النُّسخةُ المعتمدةُ، هي نسخةُ الفقيه الأندلسي يحيىٰ بن يحيىٰ المصمودي (ت 234 هـ)[1] أحدُ تلاميذ مالك. لقد حافظت هذه النسخةُ علىٰ مكانتها العلمية، وهي التي عمل عليها الشُّرّاح، وينصرفُ إليها الذهن عند الحديث عن الموطأ عند المشارقة والمغاربة، وتعرف هذه النسخة بموطأ يحيىٰ.

ولكن فضلاً عن هذه النسخة، فإن هنالك أخرياتٍ جئن من رواية آخرين تَلَقَّوا الموطأ عن مالك، وفي الجملة هنالك خمس عشرة رواية للموطأ ذكرها عبد الحي (اللكنوي)[2] في كتابه الذي سيأتي ذكرُه قريباً.

ومَنْ أَحَبَّ أن يَرَىٰ الاختلافَ بين تلك الروايات وبين نسخة يحيىٰ بن يحيىٰ يكفيه علىٰ سبيل المثال أن يتذكر أنَّ روايةَ أبي مصعب الزهري وهو فقيه مدني توفي سنة 242 هـ (ورقمها 9 عند عبد الحي) تنفرد بمائة حديث تقريباً غير موجودة في غيرها من الروايات، علىٰ الرغم من أن كل واحدة منها فيها زيادةٌ ونقصانٌ.

ومن العسير أن تتّفقَ الواحدةُ مع الأخرىٰ في أوّلها، وإذا قابلنا شواهدَ من الموطأ غيرَ موجودَةٍ في النّسخة المعتمدة ـ كما يحدث أحيانا ـ يمكن القولُ بأنها أُخِذَت من إحدىٰ الرّوايات الأخرىٰ[3].

إذن، هنالك خمسة عشر نمطاً أولياً للموطأ[4]، ظهرت عليها جميعها روايةُ

(1) رينهارت دوزي: تاريخ المسلمين في إسبانيا Dozy, Geschichte der 282/1, Mauren in Spanien, I, pp282.

(2) انظر اللكنوي التعليق الممجّد ص 18-21 حيث عدد ست عشرة نسخة للموطأ غير أن آخر هذه النسخ في قائمته ليست رواية صحيحة للموطأ، بل هي مسند عليه. ولمعرفة المزيد عن الروايات المختلفة للموطأ راجع حاجي خليفة: كشف الظنون 6/ 267.

(3) لم يكتب الشيوع لروايات الموطأ جميعها بقدر واحد. فخمسة منها اعتنى بها أهل الأندلس حيث درس الموطأ في القرنين الثالث والرابع الهجريين على أنه كتاب أساس في الفقه. ومن خلال إلقاء نظرة على فهرست كتاب (الصلة) لابن بشكوال «نشرة كوديرا – مجريط»، يمكن أن نرى الروايات التي كانت شائعة في الأندلس. وقد ورد هناك ذكر لرواية القعبي، وهو خطأ والصواب: القعنبي (ت 221 هـ).

(4) من المحتمل أن نسخة الموطأ بخزانة المصريين التي جاء فيها أن الخليفة هارون الرشيد واثنين من أمرائه سمعا من مالك لا أصل لها. السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 115.

يحيىٰ التي شاعت في الأوساط العلمية والعملية. أمّا الروايات الباقية التي ظلّت لفترة طويلة موضوعاً للبحث والدراسة إلىٰ جانب رواية يحيىٰ عند المتعلمين من المسلمين[1]، فلم نظفر منها إلّا بواحدة فقط، عرفت بموطأ محمد بن الحسن الشيباني، وهو تلميذ مشهور لأبي حنيفة عاش في المدينة أكثر من ثلاث سنين وسمع من مالك ابن أنس، وروايته لا تتفق في الغالب مع رواية يحيىٰ المنقحة التي تختلف عنها بشكل كبير في فصول الأبواب، وبعض الفصول في نسخة الشيباني غير موجودة في نسخة يحيىٰ مطلقاً وبالعكس.

وقد أشرنا مرتين فيما مضىٰ من هذا البحث إلىٰ بلاغات من الموطأ ليست موجودةً إلّا في نسخة الشيباني ومفقودة من نسخة يحيىٰ (انظر ص 168 هامش 1، ص 196). إنّ رواية الشيباني من حيث المجموع أصغر[2] من رواية يحيىٰ، وعدد أحاديثها أقلّ، وفي الوقت نفسه أضاف الشيبانيُّ لكلّ فصلٍ جملةً من التعليقات حسب مذهبه ومذهب أبي حنيفة، ويصدّرها بقوله: «قال محمد»، بصرف النظر عن موافقتها لمتن الموطأ أو مخالفتها له.

وترد في مواطن كثيرة من موطأ الشيباني آثارٌ مؤيّدَةٌ للآراء المتعارضة. وقد تطول تعليقات الشيباني أحيانا طولاً شديدا[3].

ومن هنا، يمكن أن ننظرَ إلىٰ نسخة الشيباني، ومن وجهة النظر هذه، علىٰ أنها تهذيبٌ لموطأ مالك، وتطوّرٌ نقديٌّ له.

---

(1) يدرس بعض طلبة الحديث الموطأ بروايات مختلفة، وثمة أمثلة كثيرة على ذلك في كتب التراجم والرجال، واكتفي ها هنا بما أورده ابن الآبار (طبعة كوديرا ص 268) في ترجمة عبد الغني بن مكي (ت 556) من أنه قرأ الموطأ بروايتين: رواية يحيى ورواية ابن بكير.

(2) [ينقسم الموطأ إلى كتب]، ويحتوي كل كتاب على أبواب، فمثلا كتاب النكاح في موطأ الشيباني على 16 بابا فقط. كما يحتوي الموطأ برواية يحيى على كتاب الجامع توزعت أكثر أحاديثه ومسائله بين الأبواب في موطأ الشيباني.

(3) أطول هذه الاضافات [التعليقات] ما جاء في باب القراءة في الصلاة خلف الإمام. انظر موطأ الشيباني ص 58 [قارن] برواية يحيى «باب القراءة خلف الإمام فيما لا يجهر فيه القراءة».

وبصرف النظر عن المخطوطات العديدة لموطأ محمد[1] هنالك طبعاتٌ حجريّةٌ له مطبوعة في بلاد الهند ومتوافرة، وبين يديَّ ثلاثُ طبعات حجرية مختلفة لهذا الكتاب اثنتان من لوديانا[2]، وواحدة من لكنهؤ[3] أشرف عليها العلامة عبد الحي (اللكنوي) ووضع لها مقدمةً طويلةً وشرحاً ضافياً. ويمكن افتراض أنّ العالم المشرقيَّ جمع في شيء من الهوىٰ والتحيز كلَّ أنواعِ الحجج للبرهنة علىٰ أنّ نسخةَ الشيبانيّ المنقّحةَ أكثرُ توثيقاً وقيمةً من موطأ يحيىٰ، ولذلك سيتأثر العلماء الأوروبيون بعضَ الشيء بالحجج التي ساقها هذا العالم المسلمُ. ولعلّه من الأفضل أن نضعَ هاتين الروايتين جنباً إلىٰ جنبٍ إذا شئنا المزيدَ من الايضاح.

وحيث إنَّ هذا الأمر سيستغرق وقتاً طويلاً منّا، نكتفي بعرض مَقْطَعَين بعد كلِّ رواية حتىٰ نتمكّنَ بالمقارنة بينهما لمعرفة كيف أصبح الشيباني شارحاً لنصّه وناقداً له.

الموطأ برواية يحيىٰ	الموطأ برواية الشيباني
الوقوف للجنائز والجلوس علىٰ المقابر:	- القيام للجنائز
يحيىٰ عن مالك عن (أ) يحيىٰ بن	أ - أخبرنا (بلا عنعنة)
سعيد عن واقد بن عمرو (ب) بن	ب - حُذف عمرو

(1) انظر فهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني ص 718 ب. وكذلك: آلفرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين الملكية 2/ 44 رقم 1144 [انظر، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/ 278 ترجمة عبد الحليم النجار] ومن الطريف أن المفهرس المسلم لا يعرف أن هذه مجرد رواية فقط لموطأ مالك، حتى إنه يصف الكتاب بقوله «والمؤلف هنا يكتب بروح مذهب مالك ويرد على اعتراضات الخصوم» مع أن الإضافات الأخيرة الواردة في نهاية كل باب [من رواية الشيباني] موجهة ضد مالك من وجهة نظر فقيه حنفي.

* (لم يصرح جولد تسيهير هنا باسم هذا الذي سماه المفهرس المسلم ولعله يريد عبد الحي اللكنوي في كتابه التعليق الممجّد، وحيث لم يكن هذا الكتاب بين يدي الآن فلا يمكن الجزم).

(2) طبعت الأولى سنة 1291 هـ بمطبعة محمد عبد الكريم تقع في 200 صفحة مع شرح مقتضب مثبت بحاشيتها، والثانية في سنة 1292 هـ بمطبعة الرحيمي، وتقع في 270 صفحة مع ملاحظات قليلة بحاشيتها.

(3) طبعت سنة 1297 بمطبعة محمد خان مصطفي وتقع في 412 صفحة.

(4) هذا الخبر مستمر في الباب نفسه.

سعد بن معاذ (ج) عن نافع بن جبير بن مطعم عن مسعود (د) بن الحكم عن علي بن أبي طالب: «أن رسول الله ﷺ كان يقوم في الجنائز (هـ) (ثم جلس بعد)	ج - سعد بن معاذ الأنصاري د - معوّذ بن الحكم. هـ - كان يقوم في الجنازة (بالإفراد) قال محمد: «وبهذا نأخذ، لا نرىٰ القيام للجنازة». كان هذا شيئا فترك، وهو قول أبي حنيفة.
- باب ما جاء في إجلاء اليهود من المدينة: [ورد هذا الحديث في موضع آخر من موطأ يحيىٰ بإسناد مختلف عن عمر بن عبد العزيز جاء فيه: كان آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أن قال: «قاتل الله اليهود والنصارىٰ (أ) اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. لايبقين دينان بأرض العرب»	**- باب القبر يتخذ مسجدا، أو يصلىٰ إليه، أو يتوسد.** أخبرنا مالك: حدثنا الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود (أ) اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. (حُذِفَت هنا لفظة النصارىٰ وعبارة لايبقين دينان بأرض العرب).
- باب الوقوف للجنائز والجلوس علىٰ المقابر: عن مالك[4] أنه بلغه أنّ عليّ بن أبي طالب كان يتوسّد القبور (أ) ويضطجع عليها. قال مالك: وإنما نُهِيَ عن القعود علىٰ القبور فيما نرىٰ للذاهب (ب) وعن مالك عن أبي بكر بن عثمان بن سهل بن حنيف أنّه سمع أبا أمامة بن سهل بن حنيف يقول: كنا نشهد الجنائز فما يجلس آخر الناس حتىٰ يؤذنوا (ج). (في الترجمة: فجلس آخر	**- الباب نفسه** أ - كان يتوسّد عليها ب - قال مالك: وإنما نهي.. سقطت من هذه النسخة. ج - هذه العبارة سقطت أيضا.

الناس حتىٰ نودي بالآذان).	
جامع ما لا يجوز من النكاح	**- باب نكاح السر**
[في هـذا البـاب أشـكال مختلفـة للنكاح غير المشروع والمبنيـة علىٰ العقـود الفاسـدة، وقـد توزعـت أحاديث الباب في نـسخة الـشيباني علىٰ أبواب مختلفة]. عن مالك عن نافع عـن أبي الـزبير المكـيِّ أن عمـر بـن الخطـاب أُتي بنكـاح لم يـشهد عليـه إلَّا رجـلٌ وامرأةٌ. فقال: هذا نكاح الـسر ولا أجيزه (أ) ولـو كنـت تقـدمت فيـه لرجمتُ.	أ- في نسخة الشيباني: ولا نجيزه. (وفيها لَرُجِمَت بالبناء للمجهول) قال محمد: وبهـذا نأخـذ، لأن النكـاح لايجـوز في أقـل مـن شـاهدين، وإنـما شهد علىٰ هذا الذي ردّه عمـر، رجـل وامرأة. فهذا نكاح السرِّ، لأنَّ الشهادة لم تكتمـل، ولـو كملـت الـشهادة بـرجلين أو رجـل وامـرأتين، كـان نكاحـاً جـائزاً وإن كـان سراً، وإنـما يفـسد نكـاحُ الـسر أن يكـونَ بغـير شهود، فأمّا إذا كَمُلَت فيـه الـشهادةُ، فهذا نكاح العلانية وإن كانوا أسروه. قال محمد: أخبرنا محمد بن أبّان عـن حماد عن إبراهيم أن عمر بن الخطاب أجاز شهادة رجل وامرأتين في النكاح والفرقة. قال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قـول أبي حنيفة.

(5)

يُعَدّ تصنيفُ الحديثِ أعظمَ خُطوةٍ في التّطورِ الأدبيِّ لعلم الحـديث. وقـد أصبح جَليّاً بعد هذه المرحلة أنَّ جَمْعَ مادّةِ الحديث جزءٌ مهمٌّ جـداً مـن النـشاط الفقهيِّ في الإسلام. والأكثـرُ مـن ذلـك الإصرارُ عـلىٰ أنَّ الحـديثَ لـه دورٌ في التطبيق العمليِّ الفقهيِّ بالإضـافة إلىٰ الـشعائر الأخـرىٰ. ولم يلبـث أن تنامـت مادّتُه وتزايدت كما ينمو الفِطْرُ، وعلىٰ وجه الدِّقّةِ في خدمة هذا المَسلّمَة.

والأكثرُ من ذلك أنَّ التّنظيمَ المنهجيَّ للمعلومات المتراكمة أصبح وجودُه أمْرَاً ضرورياً لتيسير استخدام ذلك القدْرِ الهائل من النّصوص الحديثية التي تكدّست في أيدي العلماء من جميع الأمصار الإسلامية من أجل الدراسة النظرية والأغراض العلميّة معا.

وقد تحقّق هذا النظامُ المنهجيُّ بمراعاة وجهتي نظرٍ مختلفتين. إنَّ أبسطَ أنواع التنظيم مرتبطٌ بانبثاق آراء حول الحديثِ الصّحيح، وهذا يجبُ أن يَتّصِلَ بسندٍ صحيح من غير انقطاع إلىٰ أحد الصّحابةِ وفي هذه الحالة يُسَمّىٰ مُسْنَدَاً.

ومن يقومُ بجمع قَدْرٍ لا بأس به من هذه الأحاديث يُسَمّىٰ «المسنِد»[1]، ويُعَدّ مصدراً مرغوبا للحديث القولي، ويرتحل إليهم من يرغبُ في الحصول علىٰ تلك الأحاديث الصحيحة[2]. وقد أُطْلِقَ لَقَبُ «المسنِد»[3] علىٰ شيخ البخاري عبد الله الجعفي.

ولفظةُ (المسْنِد) تكون في الغالب مرتبطةً باسم المكان أو المصر الذي يُعَظّمُ فيه العالِمُ في عصره، والذي يَعُدّه أهلُه مهبط الحديث، فَيُسَمّىٰ أحدُهم مثلاً مُسْنِدُ بغداد، والآخر مُسْنِدُ مِصْرَ في وقته[4]، أو وَفْقَاً لمكان الرِّواية كأن يقالَ مُسْنِدُ الشّام أو مُسْنِد اليمن[5].

وقد أخطأ المترجمون الفرنسيون لابن بطوطةَ في ترجمة هذه اللفظة فقالوا:

---

(1) وهو من عرف الأحاديث أو دلّ على مصادرها، كذا عرّفه دوزري Dozy, supplém, I,p. 692 b

(2) نجد ذلك يتكرر في إجازات الحديث. انظر مثلا: لاندبرج، فهرست مكتبة أمين ص 10 ويشيع نطق لفظة المسند بصيغة اسم المفعول في بعض المخطوطات وهو خطأ.

(3) انظر مادة (س ن د) في القاموس المحيط وتاج العروس.

(4) المقري 1/ 550.

(5) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 259، ص 495.

* (جاء في الموضع الأول من طبقات الحفاظ في ترجمة أبي إسحاق الحربي: وفيها مات مسند اليمن إسحاق الدبري. وجاء في الموضع الثاني في ترجمة ابن خليل: الحافظ المقيّد الرّحّال الامام مسند الشام).

l'appui de l'iraq. وفي الزمن الذي اشتغلت فيه المرأةُ بالحديث[1] صار يُطْلَقُ عليها لَقَبُ المسنِدَة[2].

وتلك الحدودُ الاقليميَّةُ للمسنِد تتناقض مع اتّسَاع هـذا اللّقب لِيَشْمَلَ العَالَمَ[3] الإسلاميَّ كلَّه في حالة المحدّثين المشاهير، حتىٰ إنَّ الطبراني (ت 360 هـ) يسمىٰ مُسْنِدَ الدنيا، وأمّا الأحاديثُ التي اختبرت في شيءٍ من الصّرامة ـ تزيد أو تنقص قليلاً ـ من أجلِ توثيقها، فَتُصَنَّفُ من وُجهةِ نظرٍ خارجيّةٍ، وأما الأحاديثُ التي تنتهي أسانيدُها عند الصّحابة فَتُضَمُّ بعضُها إلىٰ بعض.

ويعمَدُ المحدِّثُ إلىٰ ضَمٍّ جميعِ الأحاديث التي يرويها أحدُ الصَّحَابةِ كالبراء بن عازب بعضَها إلىٰ بعض بِصَرْفِ النَّظَرِ عن سلسلة الإسناد، ثم يتحوّلُ إلىٰ الأحاديثِ الأخرىٰ التي يرويها صحابيٌّ آخرُ، وهكذا دواليك.

والأساس الذي يقوم عليه هذا النّوْعُ من التجميع، هو مبدأٌ خارجيٌّ تماما، أو لِنَقُل إنّه مبدأٌ شخصيٌّ (ذاتي). فمتنُ الحديث أو نصُّه ليس محلَّ نظرٍ في تأسيس هذا الضرب من التصنيف. والمعيارُ الذي يُعَوَّلُ عليه هو اسمُ الصَّحابيِّ

---

(1) راجع الذيول والحواشي لكتابنا هذا

* (هي مجموعة من التعليقات والاستدراكات وضعها جولدتسيهر في آخر كتابه دراسات محمدية ورتبها وفقا لأرقام ذكرها والذيل الذي يشير إليه هنا هو رقم 4 ويحمل عنوان المرأة في كتب الحديث).

(2) ابن بطوطة: الرحلة 2/ 110، آلفرت: فهرست مكتبة برلين ج1 ص 11. ولفظة الأصيلة الواردة هناك تستبدل لفظة الأصلية وهاتان الصفتان كثيرتا التردد في هذا الفن، والمرأة نفسها تنعت بهاتين الصفتين في كتاب أسانيد المحدثين جزء 2 ورقة 11 ب (مخطوط).

* (يقول ابن بطوطة: ولقيت بهذا المسجد الشيخ الإمام العالم الصالح مسند العراق سراج الدين أبا حفص عمر بن علي بن عمر القزويني، وسمعت عليه فيه جميع مسند أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، وذلك في شهر رجب الفرد عام سبعة وعشرين وسبعمائة قال: أخبرتنا به الشيخة الصالحة المسندة بنت الملوك فاطمة بنت العدل تاج الدين أبي الحسن علي بن علي بن أبي البدر).

(3) طبقات الحفاظ 372، 179 وتهذيب الأسماء ص 145.

* (جاء الموضع الأول من طبقات الحفاظ في ترجمة الطبراني: مسند الدنيا وفي الموضع الثاني في ترجمة يحيى بن يحيى بن بكر التميمي الحنظلي النيسابوري قال فيه ابن راهوية: وهو إمام لأهل الدنيا).

فحسب، الذي يُذْكَرُ علىٰ أنه راوٍ لمجموعة من الأحاديث.

فهذه المجاميعُ الحديثيةُ يُطْلَقُ عليها اسـمُ المُسْنَد، لأنَّ كـلَّ حـديثٍ فيهـا بمفْرَدِهِ ينتهي بسندِهِ الصَّحيح إلىٰ أحدِ الصّحابة الذي بدوره يرويه عن النبـي، هو حديثٌ مُسْنَد[1].

ثم انتقلت هذه التسميةُ من صِفَةٍ للحديث، لِتُطْلَقَ علىٰ الجامع الذي يَضُمّ تلك الأحاديث[2].

وهنالك عددٌ كبيرٌ من المسانيد القديمة لا نعـرف عنهـا إلَّا اسـمَها، عـلىٰ الرّغم من أنها ظلّت لوقتٍ طويلٍ موضوعَ دراسةٍ في الإسلام[3].

وأكثر تلك المسانيد ذيوعا وانتـشارا مـسند أحمـد بـن حنبـل[4]، وتوجـد أجزاء متعددة منه مخطوطة تحت رقم 589 بمكتبة دوكال بجوته[5]، وعدد مـن النسخ المخطوطة بالمكتبة الملكية ببرلين[6].

---

(1) Risch, commentar des izz al-Din, p.28

(2) مقدمة الدارمي ص 4، معجم المصطلحات الفنية ص 646.

* (لم أهتد لموطن الاستشهاد في سنن الدارمي لاختلاف الطبعات).

(3) مثل: مسند الحارث بن أبي أسامة (ت 282 هـ) وكان ما يزال يروى في القرن السادس. انظر ابن الأثير: الكامل 6/ 81 وظلّت حتى القرن الثامن موضوع بحث ودراسـة نقدية. فهرسـت المكتبـة الخديويـة ـ القاهرة الجزء الأول ص 161 [انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/ 285] وهناك مسند عبد الحميد [الحافظ أبو محمد الكشي] (ت 249 هـ) الذي لا يـزال يقـرأ في القـرن العـاشر في مـصر. انظـر أسـانيد المحدثين (مخطوط) جزء 2 ورقة رقم 16.

(4) يفسر Pertsch لفظة المسند بمجموعة أحاديث لتأييد مذهبه الديني، فهرست 1/ 456. انظـر شـبرنجر: حياة محمد جزء 3 صفحة (21) جوته.

* (هذا تعريف غريب للمسند لم يقل به أحد، ثم ما المراد بتأيـد مذهبـه الـديني ؟ وهـل يريـد مـذهب صاحب المسند).

(5) قارن أيضا المخطوطة رقم 590 والمخطوطة رقم 609 من المكتبة نفسها.

(6) آلفرت: فهرست مكتبة برلين 2/ 97: الأرقام 1257، 1959 [قارن: تـاريخ الأدب العـربي لـبروكلمان 1/ 193 وذيله 1/ 309، وطبع أي مسند أحمد، بالقاهرة سنة 1896 وثمة طبعة جديدة تحت الأعـداد. وقد خصص جولد تسيهر للمسند مقالته:

=

وفي مُسْنَدِ أحمدَ خُصِّصَ لكلّ راوٍ (صحابي) مُسْنَدٌ خاصٌّ به حتىٰ لو لم يَـرْوِ ذلك الصحابيُّ إلَّا قدراً يسيرا من الحديث عن النبي[1]. ومسند إسحاق بن راهويه (ت 233 هـ) أَحْدُ المـدافعين الأشـدّاء عـن الحـديث النبـوي في زمـن وقـع فيـه الاختلاف بين المدارس[2]، يعكسُ أيضاً ذلك الأسلوبَ في تـصنيف المـسانيد[3]. وقبل أن ننتقلَ إلىٰ النوع الثاني من جوامع الحديث يجب أن نضيفَ ثلاثةَ أشياء:

أولا: استمر جمع كتب المسانيد حتىٰ حينما تغلّبت المصالحُ الحقيقيّـةُ عـلىٰ تنقيح كتبِ الحديث.

ولجعلها ميسورةَ التّناول رُتِّبَت ترتيباً ألفابائياً حسب حروف المعجم كـما فعـل أبو الحسين محمد الغساني (ت 402 هـ) في مسنده[4] حتىٰ إنَّ المسانيدَ القديمةَ التـي جمعت بأسلوبٍ مختلف[5] أُعيد ترتيبُها وَفْقَ حروف المعجَم لتكونَ أكثرَ ملاءمةً[6].

Neue Materialen zur litteratur des Überlieferungswesens bie den Muhammedanern, ZDNG, I, (1896) 465 ff]

(1) انظر مثلا: فهرست مكتبة جوته المخطوطة رقم 589 ورقـة 139 حيـث يوجـد حـديثان فقـط يـرويهما الصحابي أبو السنابل بن بعكك.

* (انظر ترجمة أبي السنابل في كتاب الاسـتيعاب لابن عبد البر 4/ 1684 تحقيق علي البجاوي).

(2) هو شيخ داود الظاهري [أبو سليمان الأصفهاني] انظر، كتابنا المـذهب الظـاهري ص 27. وقـد سـمع منـه أيضا ابن قتيبة الحديث وقد أخذ عنه أشياء كثيرة، وهـو يـصف إسـحاق بقولـه: «ولم أر أحـدا ألهـج بـذكر أصحاب الرأي وتنقصهم والبعث على قبيح أقوالهم والتنبيه عليها من إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعـروف بابن راهويه وكان يقول: نبذوا كتاب الله وسنن رسول الله ولزموا القياس». مختلف الحديث ص 53.

(3) جزء منه موجود بمكتبة ولي العهد بالقاهرة. فهرست القاهرة 1/ 305 [بروكلمان: تاريخ الأدب العـربي (الذيل) 1/ 257. ولمعرفة المسانيد الأخرى انظر جولدتسيهير في مقالته المشار إليها في هامش رقم 101 وكذلك بروكلمان 1/ 136، وذيله 1/ 256.

(4) لاندبرج: المصدر الـسابق ص 12 رقم 37.

(5) كان التـسلسل في الأصل يتم حـسب مكانة الـصحابي في الإسـلام أي أَسْـبَقِيَّتَه في الـدخول إلى الإسـلام ومشاركته في غزوة بدر، وهكذا. انظر قاموس المصطلحات الفنية ص 646.

(6) وقد أعيد ترتيب مسند الامام أحمد حسب حروف المعجم. انظر فهرست الخديوية بالقـاهرة 1/ 168 – 253 [أبو بكر المقدسي: ترتيـب مـسند أحمـد قـارن: بـروكلمان: تـاريخ الأدب العـربي 3/ 311 ترجمـة عبـد الحليم النجار]

=

ويبدو أنّ هذا الأمر قد طُبِّقَ علىٰ أشدّه في «جامع المسانيد والسنن» للعالم الدمشقي عماد الدين بن كثير (ت 744 هـ)[1].

وكان ابنُ النّجار البغدادي محب الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن قد صنّفَ قبله مسنداً جامعاً استوعب جميعَ الصحابة سماه (القمر المنير في المسند الكبير)[2].

ثانيا: إنّ كُتُبَ الأئمة لم تصنّف في الأصل لجمع الحديث كما رأينا مع موطأ مالك في المبحث رقم 3، وإنما لتكون كتباً في الفقه والتشريع، وقد استخرج منها أتباعُ المذاهبِ المتحمّسين الأحاديثَ المسنَدَة لجعلها موضوعاً لدراسة خاصة.

وهذه المسانيدُ لم تصنّف علىٰ حدِّ علمنا حسبَ الرّواة، ولكن حسب أحاديثهم، طبقا لفصول الكتاب الأصلي الذي استخلصت منه، وهي ليست آثاراً لأولئك الذين حملت أسماءهم. وإنّه لمن الخطأ الظنّ أنَّ مُسْنَدَ الإمام الشافعي قد جمعه حسب أسماء الصحابة الرواة. وقطعا، استثنىٰ تلاميذ الإمام محمد بن الحسن الأحاديث المسندة من مدونته المبسوط، ورتبوها علىٰ الموضوعات الفقهية[3].

---

* (وقد أعاد ترتيبه على الأبواب الفقهية الشيخ عبد الرحمن البنا الساعاتي وأطلق عليه اسم (الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني) وطبع في مصر، وهو عمل عظيم يسّر به صاحبه على القارىء التعامل مع مسند أحمد في صورته الأولى).

(1) آلفرت: فهرست مكتبة الملكية 2/ 51 رقم 1344 [انظر، كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 2/ 61 النص الألماني].

(2) الكتبي: فوات الوفيات 2/ 264

* (انظر ترجمة ابن النجار في تذكرة الحفاظ للذهبي 4/ 1428).

(3) ابن الملقن، مخطوط، ورقة 14 ب «عبد الله الأصم (ت 246 هـ) ويطلق عليه عادة لقب الجامع».

=

وقد تعرّض موطأُ مالكٍ للعملية نفسها فظهر مسند موطأ مالك [1]، والشيءُ نفسُهُ حدث لمسند أبي حنيفة [2].

وبالإشارة إلىٰ ذلك العددِ الهائل من الأحاديث المسنَدَة التي استخدمها، يمكن أن نبرهِنَ بذلك علىٰ فساد التّهمة التي وجّهَها الخصوم لمذهب أبي حنيفة، وهي قلةُ التفاته إلىٰ الحديث واعتنائه به.

وابتداءً بأوائلِ أصحابه[3] وحتىٰ القرنِ السّابعِ، حيث لا تسمح المعلوماتُ التي بين يديَّ بتجاوز هذه الحقبة، ظهرت محاولاتٌ جديدةٌ لجمع الأحاديث المسنَدَة من مذهبه [4]، ففي القرن السابع وَجَدَ الفقيهُ الخوارزميُّ أبو المؤيد محمد بن محمود خمسة عشر مسنداً مختلفاً لأبي حنيفة، جعلها في كتابِ

---

* (لقد دأب جولدتسيهر أحيانا على الاكتفاء باسم المؤلف دون ذكر اسم كتابه كما هو الحال هنا ولعله يريد ها هنا سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المعروف بابن الملقن (ت 804 هـ) وله آثار كثيرة أكثرها مخطوط وليس من اليسير الاهتداء إلى المخطوط الذي رجع إليه).

(1) وضعه أحمد بن شعيب (ت 303 هـ). انظر، حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 543. وآخر وضعه أبو القاسم الجوهري المالكي (ت 381 هـ) وله وصف ساقه عبد الحي اللكنوي ص 20 نقلا عن الغافقي. راجع هامش 78. وابن بشكوال: طبعة كوديرا ص 560 رقم 1242: مسند في الموطأ.

* (الجوهري هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله المصري صنف مسند الموطأ انظر، ابن العماد: شذرات الذهب 3/ 101.

(2) وهذا يحسم المسائل التي أثيرت في كتاب «تاريخ الشرق الثقافي» لكريمر 1/ 491 ملاحظة رقم 2 [وعن مسانيد أبي حنيفة انظر بروكلمان 1/ 77 وذيله 1/ 286].

(3) يذكر أبو المؤيد حماداً ـ ابن الإمام أبي حنيفة ـ وأبا يوسف [بروكلمان 3/ 240] ومحمد بن الحسن من بين مؤلفي هذه المسانيد. وثمة معلومات من القرنين الثالث والرابع نجدها عند ابن قطلوبغا، الأرقام 37، 42، 87.

* (أحسبه يريد كتاب تاج التراجم في طبقات الحنفية لابن قطلوبغا قام بنشره فلوجل سنة 1862 في لا يبزج.

(4) طالِبُ الحديث الشيعي ابن عقدة (ت 249 هـ) كتب أيضا مسند أبي حنيفة انظر الطوسي: كتب الشيعة ص 42.

* (لعله يريد كتاب الفهرس لأبي جعفر الطوسي. طبع بالنجف الأشرف 1937 بتعليق محمد صادق آل بحر العلوم).

واحد، ورتّبَها علىٰ أبواب الفقه[1]، غير أنّ عمله ذلك لم يستوعب كـلَّ مـسانيد أبي حنيفة [2].

إذن هذا ضربٌ من ضروب جَمْعِ المسانيد، وهو يختلف كلياً عـن المـسانيد التي وصفناها في أوّلِ كلامنا ويجب أن تميّز عنها.

ثالثا: إنَّ الاستخدامَ اللغويَّ المتأخِرَ جعل مصطلحَ المـسْنَد يمتـدُّ لِيَـشْمَلَ جميعَ المؤلفاتِ في الحديث. وفي وقتٍ من الأوقات سُمِّيَت كذلك كتبُ الحديث مُسْنَدَاً، وكان الأولىٰ أن تسمىٰ في الاستخدام الصحيح الجامع. وقد ازداد هـذا التوسُّعُ في الاستعمال اللغوي تدريجيا مع الزمن.

ولذلك نسمع يومياً عند التّحاور بـين المتعلّمـين المـسلمين قـولهم: «مُـسْند البخاري»[3] و«مُسْند مُسْلِم»، وقد وَجَدْتُ ذلك في مصرَ عـلىٰ الأقـلّ. وإنَّ أقـدَمَ مدرسةٍ لتعليم اللغة لها، بحسب الإصطلاح الفنـيّ الأكثـر صـحةً، مـصطلحاتٌ مخالفة لتلك المجاميع التي سُمّيَت آنفاً، وما يتّصل بها من آثار ترتبط بها في ترتيبها.

---

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 536. وتوجد نسخة من مخطوطة الخوارزمي بالمكتبة الخديوية بالقاهرة (فهرس 1/ 304) ويحيل د. فولرس ـ الذي أدين له بنسخة تحتـوي عـلى مقدمـة فريـدة ـ عـلى النـسخة الموجودة بمكتبة مصطفىٰ فاضل [انظر بروكلمان 3/ 241 ترجمة النجار ـ وقد طبعت في حيدر آباد سـنة 1332 هـ]

* (يقول بروكلمان: ونشرت في حيدر آباد سنة 1332 هـ في جزئين مـع ترتيـب شـيوح أبي حنيفـة عـلى حروف الهجاء، وهي تجمع 15 طريقاً من الأسانيد التي روي بها تلاميذ أبي حنيفـة مـسنده عنـه، ومنهـا كتاب الآثار للشيباني وقد رتبها الخوارزمي على أبواب الفقه).

(2) انظر مثلا: مجموعة علي بن أحمد النافهوني المذكورة في أسـانيد المحـدثين (مخطـوط) الجـزء الأول، ورقـة 195 ب. قارن آلفرت. فهرس مكتبة برلين 2/ 96 الأرقام 1255-1256.

(3) قارن: فلايشر Fleischer فهرست لايبزج ص 465 أ من أسـفل: «جـامع المـسند الـصحيح للبخـاري» قارن: المصدر السابق ص 465 ب وكذلك، ابن خلدون: المقدمة ص 792 طبعـة دار الكتـاب اللبنـاني حيث يصف كتابي الشيخين بالمسند الصحيح.

(6)

إنّ إحدىٰ الطُّرق الجيّدة لتنظيم الحديث نجدها في تلك الآثار التي يُطْلَقُ عليها اسمُ المصنّفات خلافاً للمسانيد التي ترتب فيها الأحاديث حسب الرواة، دون اعتبار للأحاديث نفسها.

ومادة الحديث، وهي ليست مادة فقهية تتصل بالعبادات فحسب، بل هي سير، وتاريخ، وزهد[1]، تُعَدّ الأساسَ المُسْتَخْدَمَ في تقسيم هذه الجوامع. ففي كلِّ بابٍ توضَع تلك الأقوال والروايات حسب ورودها في المسألة المطروحة أو الواقعة. وفي كلِّ بَابٍ أيضا تُسَاق الأحاديثُ جميعُها بأسانيدها الكاملة من جميع طرقها المعروفة لراويها[2]. وبينما يُرَتّبُ المسنَدُ علىٰ الرِّجالِ، يُرَتّبُ المصَنّفُ علىٰ الأبواب[3]. وبناءً علىٰ هذا الرّأي نجد أنّ لفظةَ المسنَد ولفظةَ الشُّيوخ تختلفان في الغالب عن مُصطَلَحِ الأبواب. واجتماع هذين المصطلحين معاً، أي المسنَد والأبواب، أو الشيوخ والأبواب، وهما مصطلحان مختلفان، نجده يتردّد في نوعين من كتب الحديث: كتب السير أو التراجم، والتاريخ الأدبي[4]. فالمسنَدُ والمصَنّفُ ـ إذن ـ ضربانِ من ضروب جمع الحديث،

---

(1) وكلما استوعب الكتاب هذه الموضوعات أطلق عليه اسم «الجامع» انظر مقدمة الدارمي ص 4.

* (تتضمن مقدمة الدارمي جملة من الأبواب تبتدئ بما كان عليه الناس قبل البعثة ثم صفة النبي في كتب الأولين وذكر معجزاته عليه السلام، وفضل العلم والعلماء والأمر باتباع السنن واجتناب البدع..... وهكذا).

(2) راجع ما سبق ص 202 «الترجمة الانجليزية» و 218 «الأصل الألماني».

* (يقابل ذلك ما يناظر الهوامش رقم 58-64 من المتن في ترجمتنا هذه).

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 26 حيث يذكر ثبتاً بأسماء كتب الإمام مسلم وفيها: المسند الكبير على الرجال، والجامع على الأبواب قارن: الترمذي 2/ 337 حيث يقارن بين معرفة شعبة بالحديث ومعرفة سفيان، فيقول عن الأوّل: إنه «عالم بالرجال، فلان عن فلان» ويقول عن الثاني: إنه صاحب أبواب، أي أن الأوّل كثير الاعتناء بالإسناد والثاني يركز على تنظيم الحديث.

(4) انظر الأمثلة الآتية:

=

وقد ظهرا في زمنٍ واحدٍ منذ وقتٍ بعيدٍ، واستمرّ جمعُ المسانيد لوقتٍ طويلٍ حتىٰ بعد شيوع المصنفات وانتشارها.

والمولَعون بمتونِ الحديث التي جمعوها يميلون إلىٰ تأليف المسنَد، وهو بحقٍّ عَمَلٌ فرديٌّ وذخيرةٌ للاستعمال الشخصي.

وأمّا الذين يرغبون في تيسير استخدام الأحاديث المتراكمة من الناحية العمليّة وذلك بتقديم المادّة الحديثية المتعلّقة بأيِّ مسألة مطروحة في صورةٍ ممحَّصَةٍ نقدياً، فأولئك هم الذين يؤلّفون المصنفات، وهم بصنيعهم هذا عقدوا النيّة منذ البداية علىٰ وضع آثارٍ لخدمةِ المذهب والحياة العمليّة.

وليس لدينا فكرةٌ واضحةٌ عن بواكير نشأة المصنفات. والتواريخ التي يسوقها العلماء المسلمون في هذا الشأن لا تَسْلَمُ من شبهةٍ، كما أشرنا آنفاً في موضعٍ سابقٍ من هذا الكتاب (مبحث رقم 2).

وأكثرُ المعلومات موضوعيةً بدأت تظهر في القرن الثالث الهجري[1]، وهي التي يمكن أن» نستنبطَ منها أنّه في ذلك الوقت صنّفَ النّاسُ المسندَ أي رتّبوه حسب الموضوع[2]، وأنَّ مَنْ وَضَعَ ذلك هم ممن «جمع وصَنّفَ» [3]. وفي هذا القرن بلغ النزاعُ أشدّه بين أصحاب الرّأيِ وأصْحَابِ الحديث. وطلب

طبقات الحفاظ ص 308 (ترجمة المطرز أبو بكر القاسم بن زكرياء)و ص 331 (ترجمة محمد بن عقيل بن الأزهر البلخي)، ص 368 (ترجمة محمد بن داود بن سليمان)، ص 371 (ترجمة أبي إسحاق بن حمزة ابراهيم بن محمد الاصفهاني)، ص 375 (ترجمة ابن الجعابي). قارن: حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 540.

(1) انظر ملاحظة الناشر على صفحة 197. * (المراد الهامش رقم 43 للأستاذ ستيرن ناشر الكتاب بالإنجليزية).

(2) ليس هذا المكان ملائماً لذكر تفصيلات هذا الموضوع من قبيل أبي نعيم بن حماد بن معاوية المروزي. هو أول من جمع المسند «طبقات الحفاظ 180» (ت 228 هـ).

(3) انظر طبقات الحفاظ 147 [روح بن عبادة]، 179 (سعيد بن منصور الخرساني) ص 180 (السوريني أبو إسحاق المطوعي، 193 (عثمان ابن أبي شيبة)، 220 (يعقوب بن إبراهيم بن كثير بن زيد بن أفلح)، 232 (محمد بن أسلم الكندي) 234 (عبد بن حميد الكمي).

الحديث والاشتغال به إذ ذاك يُعَدّ عملاً ذا قيمةٍ، ولكنَّ أولئك الذين كان عليهم أن يتدَبّروا شؤونَ القضاء في الحياة العمليّةِ افتقدوا الوسيلةَ للحُصول علىٰ أحكامِ الحديثِ لكلِّ حالة أو واقعة، وكذلك النصوص التي تُسْتَنْبَطُ منها تلك الأحكام. وأولئك الفقهاءُ لم يُشْغِلُوا أنفسَهم كثيراً بالحديث، ونرىٰ ذلك في خبر الجاحظ المعاصر للبخاري، وهو خبر يُرينا مبلغَ الهُوّةِ السّحيقَةِ التي يجب أن يُضَيِّقَها أنصارُ الحديث. يقول: «وقد تجدُ الرَّجُلَ يطلب الآثارَ، وتأويلَ القرآن، ويجالس الفقهاءَ خمسين عاما وهو لا يُعَدّ فقيها، ولا يُجْعَلُ قاضياً. فما هو إلَّا أن ينظرَ في كتب أبي حنيفة، وأشباهِ أبي حنيفة، ويحفظَ كتبَ الشّروط[1] في مقدار سَنَةٍ أو سنتين حتىٰ تمرَّ ببابه فتظن أنّه من بعض العُمّال، وبالأحرىٰ ألا يمرَ عليه من الأيام إلَّا اليسير حتىٰ يصيرَ حاكماً علىٰ مصرٍ من الأمصار أو بلدٍ من البلدان[2].

---

(1) لمعرفة معنى الشروط انظر Dozy, Supplem, I.p 746 وتجمع لفظة الشروط في العادة مع لفظة الوثائق ولفظة الصكوك ومعرفة الشروط وصناعة التوثيق من الأمور التي لا مندوحة عنها في أمور القضاء، وهي في الأغلب تذكر في المصنفات المتصلة بهذا الشأن.
قارن: دوزي: المصدر السابق 2/ 774 ب. والزركشي: تاريخ الدولتين ص 42، وفيه «كان فقيها مفتياً عارفاً بالتوثيق» وفي موضع آخر من تاريخ الدولتين ص 89: الفقيه الموثِّق.
وقد ذكر النديم في الفهرست أسماء أقدم مؤلفي كتب الشروط والوثائق انظر الفهرست ص 258-259-260-261 ترجمة: الخصاف، وهلال بن يحيى، وقتيبة بن زياد، والطحاوي.
وقد وضع الطحاوي مختصراً يشرح هذا الضرب من التأليف قارن: ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص 6-10 وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية 3/ 102.
قارن: بروكلمان: ذيل تاريخ الأدب العربي 1/ 294-295. وأحد مختصرات الشروط كتاب بضاعة القاضي وهو مخطوط بمكتبة لايبزج تحت رقم 213. وثمة مخطوط آخر هو الأمثال الشروطية في تحرير الوثائق الشرعية ورد ذكره في فهرست الخديوية 3/ 8-9. وفي فهرست الخديوية ص 266، مخطوط محاسن الشروط. قارن بكتاب المجموع اللائق لكتاب الوثائق من تأليف محمد عرضون، انظر ايضاً:
Kraft. Die Handschriften der Oriental Akademie in wien, P.174
حيث يذكر وثائق لها صلة بالموضوع.
ويحمل الكتاب الثالث والخمسون من فتاوي المجيري (!) وهو من أشهر كتب الفتوى الحنفية عنوان كتاب الشروط. كما يوجد مجموع للشروط في كتاب المبسوط للسرخسي. طبعة القاهرة 1331 ج 30 ص 167-208.

(2) الجاحظ: الحيوان 1 / 87 تحقيق عبد السلام هارون.

وفي هذه الظروف أحسَّ أصحابُ الحديث بالحاجـة إلىٰ التنبيـه إلىٰ أهميـةِ الحديث في التّشريعِ العمليِّ واستحضار الدّليل من الحديث الصّحيح لكلِّ بابٍ من أبوابِ الفقه حتىٰ لا يخطـئَ أحـدٌ في الاهتـداء إلىٰ حلـولِ لمـشكلاتٍ دينيـةٍ تَتّصِلُ بالعبادات والفقه. وبهذه الوسيلة أظهروا للمذهبِ المخالِفِ أنَّ الحديثَ مصدرٌ كافٍ للأحكام التشريعية العملية. وكان هذا الغرض من التأليف دافعـاً قوياً لتعقّد المصنفات. ورعاية جمهرة من العلماء لهذا الهدف هـي وحـدها التـي أعطت سبباً كافياً لنشأة كتب الآثار وَفْقَاً للمذاهب والنزعات السائدة آنـذاك. وليس من قبيل المـصادفة أن تنـشأَ المـصنّفاتُ في العـراق وأقـصىٰ شرق العـالم الإسلامي حيث بلغ الخلاف النظري أشُدّهُ.

(7)

إنّ أوّل مصنّف نال حـظوةً في الإسلام يبيّن بوضوح ملامح هـذه الغايـة هو صحيح [1] أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري [2] (ت 256 هـ)، وقـد أُلّف هذا الكتابُ في الأساس ليكونَ خالصاً للأحاديث المكتوبـة (دون إضـافة للرأي كما فعل مالك في الموطأ)، وحتىٰ يتمكن الناس من الاهتداء بـه في جميـع أبواب الفقه ومسائله.

لقد كان وسيلةً لوضع أساس متين للأحكـام التـي ظهـرت فـيما بعـد في

---

(1) أو مصنف البخاري كما يسميه ابن بشكوال ص 227 رقم 516

(2) نحن نغفل جميع المعلومات المتصلة بالسير أو التراجم فضلاً عن المعلومات المتعلقة بأصول الآثار المشهورة حيث تتكرر هذه غالباً في مصنفات وثيقة الصلة بها. وكتحفة متميزة من الأدب الشعبي حسبنا أن نستشهد بما يلي:

' Boukhari e'tait gendre de Bayezid I , sur-nomme' Ilderun , il mourut en 1430 ,' thus in Ubicini , Lettres sur la Turqui (Paris , Dumaine , 1830) I, P.145.

وثمة خلط هنا بين البخاري صاحب الصحيح وشيخ بخارى

Hammer – Purgstall , Geschichte des Osmaanischen Reiches , I (1827 P. 194 , Amir Sultan. انظر)

مدرسة أصحاب الحديث الذين يذكر البخاريُّ منهم شيخَ عصره أحمد بن حنبل من خلال معرفة شخصية به [1]. وقد تحققت هذه النهاية في ترجمة الأبواب [2]، وهي ما يُصَدّرُ به البخاري أحاديث الباب لبيان ما يمكن أن يُستنبَطَ من هذا الباب أو ذاك لأغراض عملية، أو حتىٰ أبعد من تلك الاستنتاجات التي قصد البخاري أن يوجّه أنظار القارئ إليها (حتىٰ لو تضمنت تلك الترجمة بشكلٍ فعليّ أيَّ إشارة للتطبيق العملي المقصود).

لقد رغب البخاريّ في استخدام الحديث دليلاً في المسألة عند تعارض المذاهب. ولذلك قيل بحق: «فقه البخاري في تراجمه»[3]، أيّ الفقه المستنبط من عناوين الأبواب[4].

وهذه النّزعة في كتابه تفسّر لنا وجودَ ترجماتٍ لأبوابٍ لم يهتدِ البخاريّ إلىٰ أحاديثَ تُناسِبُهَا[5].

ويبدو أنّ مؤلِّفَ الصحيحِ أعدّ خطة متكاملة لنظامٍ فقهيٍّ شاملٍ مؤيّدٍ بالأحاديث المناسبة. وحينما لا يجدُ البخاريّ حديثاً يتفق مع ترجمة الباب يتركُ له مكاناً خالياً رجاءَ أن يعثر عليه فيما بعد. ولم يفلح البخاريّ في إيجاد أحاديث لتراجم بعض الأبواب.

---

(1) البخاري (كتاب النكاح، باب ما يحل من النساء ويحرم)، (كتاب المغازي

(2) ثمة ملخص لها من وضع كرل Krehl، ZDMG، 4، ص 1 وما بعدها.

(3) فقه البخاري في أبوابه وليس خفة البخاري كما جاء في طبعة فلوجل لكتاب كشف الظنون لحاجي خليفة 2: 516، مع ترجمة **de levitate Bucharii in titulis.**

(4) القسطلاني: مقدمة إرشاد الساري ص 24، الطبعة الميرية، بولاق 1323.

* [يقول القسطلاني في الموضع المشار إليه: «ولذا اشتهر من قول جمع من الفضلاء: فقه البخاري في تراجمه»].

(5) قارن، البخاري (كتاب التفسير رقم 262)، و حاجي خليفة: كشف الظنون ص 515.

* [أحسبه يريد تفسير سورة المؤمنون والعنكبوت، حيث لم يرد تحت باب الترجمة أي حديث].

وقد أكّدنا في دراسة أخرىٰ[1] علىٰ هذه الخصوصية المُميّزة لجامِعِ البخاريِّ، وبيّنا الكيفيّةَ التي يتدخل بها الصحيحُ[2] بشكلٍ ذاتيٍّ في المسائل الخلافية بين المذاهبِ الفقهيّةِ التي بدأت، إلىٰ حدٍّ ما، تتأسس في عصر البخاريّ.

ونودّ ها هنا أن نسوقَ مثالاً علىٰ هذا، وإن كان يَشُقّ علينا الوقوفُ علىٰ مثالٍ أفضلَ من ذلك في صحيحِ البخاريِّ.

جاء في كتاب الطلاقِ، باب اللعان، وقولِه تعالىٰ: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ ﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝ ﴾ [النور 6 – 9]:

«إذا قذف الأخرسُ امرأته بكتابةٍ، أو إشارةٍ، أو بإيماءٍ معروفٍ[3] فهو كالمتكلّم لأنّ النبيّ قد أجاز الإشارة في الفرائض، وهو قولُ بعضِ أهل الحجاز وأهلِ العلم. وقالَ الله تعالىٰ: ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾، وقال الضحّاك: إلّا رمزاً، إشارةً إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّىٓ ءَايَةً ۖ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ﴾ آل عمران 41. وقال بعضُ الناسِ: لا حدّ ولا لعانَ. وزعم (هؤلاء) أنّ الطلاقَ بكتابٍ، أو إشارةٍ، أو إيماء جائز. وليس بين الطلاقِ والقذفِ فرقٌ. فإن قَال: القذف لا يكون إلّا بكلامٍ، قيل له: كذلك الطلاقُ لا يجوز إلّا بكلامٍ، وإلا بطُلَ الطلاقُ والقذفُ. وكذلك الأصمُّ يُلاعنُ. وقال الشعبيُّ وقتادة: إذا قال < الأصمُّ >: أنت طالق فأشار بأصابعِهِ تَبِينُ منه. وقال إبراهيم النخعيُّ < في

---

(1) انظر كتابنا (الظاهرية) ص 103 وما بعدها.

(2) يبدو أنّ Dugat قد شوّش التراجم بتفسير افتراضيّ عند الكلام عن الصحيح، حيث قال: في كتابه:
" Le commentaire qu 'il y a joint est difficile â comprendre "
Histoire des philosophes et des théologiens musulmans , p.300 , top.

(3) هذا هو التفسير الحديثيّ في هذه القضية الخاصة، ومع ذلك فإن للفظة (أومأ) معنى أوسعَ في اللغةِ، فمثلاً جاء في البخاري (كتاب الأحكام، باب الإمام يأتي قوماً فيصلح بينهم): «أومأ بيديه»، وفي الأغاني للأصفهاني 15: 115: «أومأ إليه بنعليه».

الصحيح: الأخرس >: إذا كتب الطلاقَ بيده لزمه. وقال حمّاد: الأخرسُ والأصمُّ إن قَال برأسه جاز».

كلّ هذا ترجمة للباب، ثم تأتي عقب ذلك الأحاديث التي تروي أنّ النَّبـيَّ استعمل الإيماء، والإشارةَ في مناسباتٍ متعددةٍ[1].

لقد أحببتُ أن أبيّنَ بهذا المثال المدىٰ الذي سعىٰ إليه البخاريّ من أجلِ استمالة القرّاءِ إلىٰ رأيٍ موالٍ محدّدٍ في تراجمِ أبوابِ كتابه.

وفي هذه الترجمةِ علىٰ وجه الخصوص دافع البخاريُّ عن رأي الحجازيين الذين زعموا خلافاً للعراقيين أنّ صحةَ الأفعال الشرعيةِ لا تتوقف بالضرورةِ علىٰ الكلامِ المنطوقِ.

(8)

في عصر البخاريّ، وبفضل تأثيره الكبير، بدأت قواعد ضبط الحديث تأخذ شكلاً صارماً. ولم يَحِدْ راوٍ حريصٌ كالبخاريّ قيد أنملة عن هذا المنهج الصارم. فالدقّةُ الحَرْفيّة التي لم يكن الناسُ يَعبأون بها كثيراً فيما مضىٰ (راجع ماسبق ص 186) أصبحت هي المعيار الذي تتوقف عليه الرواية. فلا يُقبَلُ من المتلقي أن يرويَ ما سمعه سنداً أو متناً إذا لم يروه كما سمِعَهُ.

وإذا كانت هنالك أيّة شكوك في الحديث، مهما صغُرَت، تُكتَبُ بعنايةٍ ويُترَكُ الحكمُ لها أو عليها بعيداً عن النصّ.

والحكم الشخصيّ في مسائل نقد المتن يجب ألا يؤثر أبداً علىٰ النصِّ ولو كان الخطأُ ظاهراً. وعلىٰ جامعِ الحديثِ أن يُدوِّنَ وبدِقّةٍ كُلَّ ما تلقّاهُ كلمةً

---

(1) انظر مقالتي 'Über Geberden – und Zeichensprache bei den Arabern' في مجلة ZVS XVI, pp.376ff.

بكلمةٍ. فمثلاً جاءَ في صحيحِ البخاريِّ:

«.. وذلك أنّ قريشاً وكِنانَةَ تحالفت علىٰ بني هاشم وبني عبد المطلب أو بني المطّلب..» ثم يُضيف الراوي في نهاية النصّ: «قال أبو عبد الله ـ أيّ البخاريّ ـ: بني المطّلب أشبه.»[1]. والشيءُ نفسُه يُطبّقُ علىٰ الإسناد. فإذا كان الإسنادُ مثلاً يحوي اسماً شائعاً يحملُه كثيرٌ من الناسِ فإن توضيحَ ذلك يجبُ ألا يكونَ داخلَ الإسنادِ، بل بعيداً عنه. فمثلاً:

«.. قال أبو معاوية: حدثنا أبو داود: حدثنا أبو داود، وهو ابن أبي هند عن عامر، قال: سمعتُ عبد الله يعني: ابن عمرو.. الخ[2] فالعبارات التي تحتها خط هي من إضافات الراوي بقصد التعريف بداود وعبد الله.

إنّ حاشيته التفسيرية حسب أصول رواية الحديث يجب أن تكون واضحةً جليّة لا لبس فيها، وهو إذا لم يدخل لفظة (وهو) أو كما في بعض الأحيان لفظة (يعني) فإنه بذلك يكون خالف الأمانة في رواية الحديث.

وهكذا فإنّ كلَّ ما يتسم بالذّاتية يجب أن يكون بعيداً عن النصِّ المروي. وراوي الحديث الذي يستغلّ هذه الميزات وينحرف في استعمال النصّ ويسمح لنفسه بمزيد من التحكّم والتحزّب في التأويل لا يحذر كثيراً من تبديل نصّه حتىٰ في الأمور الصغيرة والتافهة وأغلب التصحيحات الضرورية الواضحة. ويحدث أن يترك البخاري فجوات في المتن إذا كان قد وجده هكذا عند راويه، ويسمىٰ ذلك في اصطلاح أهل الحديث بياضاً.

وقد حدثَ مرّةً أنّ شارحَ البخاريّ قرأ هذا التعبير < أي: لفظة بياض >

---

(1) البخاري (كتاب الحج، باب نزول النبي ﷺ مكة)

(2) البخاري (كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه)، قارن بـ: النووي: مقدمة شرح صحيح مسلم ص 24

علىٰ أنه جزءٌ من المتن كما في قولِ النبي: «إنّ آلَ أبي... ليسوا بأوليائي»[1]، ولعلّ هذا الحديث هو أحد تلك الأحاديث الحزبية التي أشرنا إليها في الفصل الثالث. والبياض في بعض النسخ (أبي العاص بن أمية)، وفي نسخٍ أخرىٰ (أبي طالب)، ولعله من باب السلامة أن تركَ النّساخُ ذلك الاسم بياضاً. وقال شيخ البخاريّ عندما بلغ الكلمة المفقودة: «في كتابِ محمد بن جعفر بياض» < ومحمد بن جعفر هو شيخ شيخ البخاري > فأدخل البخاري كلام شيخه هذا في النصِّ. وفهم بعضُ الشرّاح أنّ لفظة (بياض) تأتي بعد لفظة (أبي) فيكون (آل أبي بياض) هم المراد من قول النَّبي[2].

وبالرغم من أنّ البخاري أظهر إمامةً ونزاهةً في كتابه فهو من جهةٍ أخرىٰ لم يكتفِ بمجرّد التأليفِ والتبويبِ.

ولم تكن رغبةُ البخاري في تقديمِ جامعٍ للحديثِ مفيدٍ يحتوي علىٰ ما يستحق في نظره معرفته من أحاديثَ صحيحةٍ في عصره دافعاً وحيداً له، بل أراد أيضاً أن يُقدّمَ كتاباً نافعاً للأغراض العمليةِ عند أصحابِ الحديثِ. ليس فحسب، بل أراد بكتابه أيضاً أن يبذرَ بذورَ شرح الحديث، وتلك إحدىٰ خصوصيات البخاريّ التي تميزه عن معاصره الأصغر سناً الإمام مسلم الذي لم

---

(1) البخاري (كتاب الأدب، باب تبلّ الرحم ببلالها).

* [وأخرجه مسلم (كتاب الإيمان، باب موالاة المؤمنين ومقاطعة غيرهم والبراءة) ويقول النووي شارحه: «وَقَوْله: (سَمِعْت رَسُول اللهَّ ﷺ جِهَارًا غَيْر سِرّ يَقُول: أَلا إِنَّ آلَ أَبِي يَعْنِي فُلاناً لَيْسُوا لِي بِأَوْلِيَاء إِنَّمَا وَلِيِّي اللهَّ وَصَالِح الْـمُؤْمِنِينَ) هَذِهِ الْكِنَايَة بِقَوْلِهِ: يَعْنِي فُلانًا ، هِيَ مِنْ بَعْض الـرُّوَاة خَـشِيَ أَنْ يُـسَمِّيَهُ فَيَتَرَتَّب عَلَيْهِ مَفْسَدَة وَفِتْنَة إِمَّا فِي حَقّ نَفْسه وَإِمَّا فِي حَقّه وَحَقّ غَيْره، فَكَنَّى عَنْهُ. وَالْغَرَض إِنَّمَا هُوَ قَوْله ﷺ: (إِنَّمَا وَلِيِّي اللهَّ وَصَالِح الْـمُؤْمِنِينَ)، وَمَعْنَاهُ: إِنَّمَا وَلِيِّي مَنْ كَانَ صَالِحًا وَإِنْ بَعُدَ نَسَبًا مِنِّي، وَلَيْسَ وَلِيِّي مَنْ كَانَ غَيْر صَالِح وَإِنْ كَانَ نَسَبه قَرِيبًا، قَالَ الْقَاضِي ﷺ: قِيلَ: إِنَّ الْـمُكَنَّى عَنْهُ هَهُنَا هُوَ (الْحَكَم بْن أَبِي الْعَاصِ). وَاَللهَّ أَعْلَم. وَأَمَّا قَوْله: (جِهَارًا فَمَعْنَاهُ عَلانِيَة لَمْ يُخْفِهُ بَلْ بَاحَ بِهِ وَأَظْهَرَهُ وَأَشَاعَهُ، فَفِيهِ التَّبَرُّؤ مِنْ الْـمُخَالِفِينَ وَمُوَالاة الصَّالِحِينَ وَالإِعْلان بِذَلِكَ مَا لَمْ يَخَفْ تَرَتُّب فِتْنَة عَلَيْهِ. وَاَللهَّ أَعْلَم»].

(2) القسطلاني: إرشاد الساري 9: 13 – 14

يحجم عن تفسير بعض غريب المتن بتعليقات حُفظت بعيداً عن متن الصحيح.

ولقد رأينا بالفعل مثالاً واحداً، حيث تُقْحمُ حاشيةٌ للتفسيرِ داخل النصّ بواسطة كلمةٍ مستقلّةٍ. وحيث تكون هناك ضرورة لِجُمَلٍ أطولَ لتفسيرِ النصِّ فإنها توضع في نهايته بقوله: «قال أبو عبد الله». وهذه تتعلق في العادة بشرحِ أصول الألفاظِ، أو الإعراب، أو المعاني المعجمية، أو ملاحظات تتعلّق بكلماتٍ مفردةٍ، أو بعباراتٍ من النصّ.

وعلىٰ نحوٍ مُميّزٍ، وبعد ذكر الحديثِ، يقولُ مثلاً: «وليس فيه حجّة لأهل القدرِ»[1].

وفي الغالب يفكّر البخاريُّ أولاً في التطبيقات النظريّة التي ينبغي أن تُستخدم فيها مادته < أحاديثه >، أو لا ينبغي استخدامها.

(9)

لم يُنْقَلْ صَحِيحُ البخاريِّ كما نُقِلَ الموطأ بروايات مختلفة في مضمونها، ومع ذلك يمكن للمرءِ أن يجعلَ للصحيح سلسلةَ نسبٍ للنسخِ الأصليّةِ الأولىٰ، المسماة بالأمهات عند علماء الإسلام، وروايات منقّحة ناجمة عنها[2].

وقد تلقّىٰ عن البخاريِّ مباشرةً علماءُ كثيرون من بين بضعة آلاف من المتلقين الذين تجمّعوا مع بعضهم لسماع الصحيح عنه، وقد نقلَ هؤلاء العلماء هذا

(1) البخاري (كتاب التفسير، باب سورة الذاريات)

(2) حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 515 – 520 [بخصوص رواية متن البخاري، قارن: ذيل تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان GAL SI, p.261، ويوهان فِك J. Fück في دراسته المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، XC11، (1938) ص 60 وما بعدها وهي بعنوان:

Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buhāri's Traditionssammlung وكذلك Le Sahih d'al Buhari, reproduction en phototypie des manuscripts...de la ...' recension' d' Ibn Sa'āda, 1, Paris, 1928, Introduction by Lévi-Provençal (=JA, 1923, pp. 209 ff.) M.F.Sezgin, [Buhari'nin Kynaklari (quoted above, p.168 note 6), pp.167ff.

الكتاب، ومن خلال هؤلاء الرواة وتلاميذهم ظهرت نحو اثنتي عشرة نسخة من صحيح البخاري إلىٰ الوجود، وهي نسخٌ قد تختلف قليلاً أو كثيراً في ترجمة الأبواب فضلاً عن مضمون بعض الأبواب. والنصّ الشائع في الوقت الحاضر يرجع إلىٰ محمد اليونيني (ت 658 هـ)[1] الذي اعتمد علىٰ نسخة محفوظة في مدرسة أقبغا بالقاهرة التي اعتمدت هي نفسها علىٰ نسخ قديمة جيّدة.

وقد عارض اليونيني نسخته بتلك النسخ القديمة مبيّناً ما فيها من اختلاف[2]. وكانت العادةُ في القديم طلب العون من علماء اللغة [3] لمعالجة أحاديث يشقّ فهمها[4]. ولم يكن في زمن اليونيني من علماء اللغة الأحياء مَن هو أكثر قدرةً من ابن مالك صاحب الألفية (ت 672) علىٰ معالجة صحيحِ البخاريّ، وهو الذي ذكر في كتابه (شواهد التوضيح) أنه درس صحيح البخاريّ من وجهة نظر لغوية[5]. وكان عليه أن يعالج متن الحديثِ، علىٰ وجه الخصوص، لأنه من القائلين بالاحتجاج بشواهد الحديث في مسائل

---

(1) قارن بـ: Rosen , Notices sommaires, I, p.26, top. [توفي اليونيني في سنة 701 / 1302، انظر الدراسات المستشهد بها في الهامش السابق].

(2) يقدّم القسطلاني في إرشاد الساري 1 : 46 والصفحات التي تليها معلوماتٍ قيّمةً عن النماذج (النسخ) الأصلية وأصل مخطوط اليونيني.

(3) ثمة أمثلة ذكرها الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية ص 255 عن مشاركة أصحاب العربية في ترسيخ الإعراب في الحديث وعن رأيهم فيما يُسألون عنه في الحالات التي تظهر فيها صعوبات لغوية < غرائب اللغة >.

(4) [ومع ذلك لا ينبغي لأحدٍ أن يصحّحَ الخصوصيات الفردية للنص المرويّ. انظر توربكة Thorbecke، ابن دريد: كتاب الملاحن ص 6، الملاحظة رقم 1، حيث يستشهد بقولٍ للنسائي].

(5) توجد مخطوطة من (شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح) وصفها درنبرغ Derenbourg رقم 141، ص 86 [قارن بـ ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان GAL S 1 ص 62] ومن الممكن أن يكون هذا الكتاب جاء نتيجةً لتلك المساهمات في تنقيح النصّ.

* [طُبع شواهد التوضيح لمشكلات الجامع الصحيح بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، وكانت طبعته الثالثة عن دار عالم الكتب، بيروت، سنة 1983]

اللغة[1] . وكان هذا العالم قد استُدعيَ في الحقيقةِ باعتبارهِ خبيراً لغوياً[2].

ونحن ندين في تهجئة الألفاظ إلىٰ ما هو محفوظ في شروح البخاري وإن لم تكن ذات قيمة عالية.

وبواسطة أولئك الشراح (العيني وابن حجر العسقلاني وغيرهما) ولا سيما ابن حجر، وعن طريق العالم القاهريّ أحمد بن محمد القسطلاني (ت 923 هـ) نتعرّف علىٰ رواة البخاري، ويمكننا الاستفادة من ذلك في فهم النصّ.

ومن المستحيل الخلوص إلىٰ حكمٍ قطعيٍّ علىٰ أيّ حديثٍ من أحاديثِ الصحيحِ دون اعتبارٍ لهذه الروايات المختلفةِ.

وينبغي أن تكون هناك نظرة نقدية لنصّ البخاري في مرحلةٍ متقدمةٍ علىٰ أساس تمحيص الأدوات القديمة للروايات المتعددة كما تظهر في التنقيحات التي خرجت من مصادر مختلفة للنصّ.

إنَّ تبجيلَ العلماءِ المسلمين الذين رووا مادّةَ الصحيح بأسانيدَ متصلةٍ إلىٰ آخر مرحلة من المراحل التي بلغتها شروح الصحيح، قد جعل المادّة سهلة التناول. وليس من المستحيل أن تكونَ بعض الاختلافات قد جاءت نتيجة لأسباب عقدية. وبفعل الشكوك الدينية اندفع الرواة مثلاً دون إثارة ضجة إلىٰ حذف أو تضعيف عبارات التجسيم الواردة في صحيح البخاري[3].

وقد تقبّل المسلمون الأتقياء تلك التصحيحات بضمير منفتح، ولذلك فإنّ بعض المعتزلة قرأ في سورة الفلق (من شرٍّ ما خلق) < بالتنوين > بدلاً من شرِّ ما خلق. ولذلك فإنّ (ما خلَقَ) أصبحت جملةً منفيّةً، وأن «الشرَّ الذي

(1) البغدادي: خزانة الأدب 1: 6

(2) للوقوف على تأثير ابن مالك في بعض أجزاء من المتن، انظر القسطلاني 7: 68، 327

(3) انظر الأمثلة على ذلك في كتابنا (الظاهرية) ص 168

خلقه الله» أصبح «قبل الشرّ الذي ما خلقه الله»[1].

وفي بغداد سنة 322 هـ تعرّض أبو بكر بن مقسم للاتهام بسبب نشره لقراءات مختلفة شاذّة، وأُحْرِقَت كُتُبُه[2].

وبعد سنةٍ من ذلك سُجِنَ أحدُ القرّاء، وهو ابن شنّبوذ، لتحريفاتٍ مماثلةٍ[3].

وكان متنُ الحديثِ أقلَّ حظاً، فلم تنل النّزعـاتُ العقديّةُ فيه نـصيبَها مـن التّصحيحِ[4].

وتعتمد التعريفات الكلامية المهمّة أحياناً علىٰ تفـصيلاتِ شـكلِ المـتْنِ في عبارةٍ ما. ومثال ذلك الاحتجاج بتعريف الصّحابيِّ، فقد عَنْوَنَ البخاريُّ لأحد أبوابه بباب (فضائل أصحاب النبيّ). فَمَن صَحِبَ النبيَّ، أو رآه من المسلمين فهو من أصْحَابِهِ. ولفظة (أو) هنا قراءة مقبولة[5].

---

(1) القسطلاني: إرشاد الساري 9: 359

* [جاء في الموضع المذكور: «وقرأ بعض المعتزلة الذين يرون أنّ الله لم يخلق الشرّ (من شرّ) بالتنوين (ما خَلَقَ) على النفي، وهي قراءة مردودة مبنية على مذهب باطل.. ». وعبارة: « الشرَّ الذي خلقه الله» أصبح «قبل الشرّ الذي ما خلقه الله» ليست موجودة في كلام القسطلاني المشار إليه ووضعها بين حاصرتين كما فعل جولدتسيهر وكأنها اقتباس توحي بأنها من كلام القسطلاني، وهذا تدليس].

(2) ابن الأثير: الكامل 6: 243.

* [هو أبو بكر محمد بن الحسن بن يعقوب بن الحسن، بن مِقْسَم العطار، عالم بالقراءات والعربية. من أهل بغداد: كان يقول بأنّ كلّ قراءة وافقت المصحف، ووجهاً في العربية فالقراءة بها جائزة وإن لم يكن لها سند. فامتحن بمقالته هذه، ورفع القرّاءُ أمره للسلطان فاستتيب. انظر الأعلام للزركلي 6: 81]

* [استشهاد جولدتسيهر بحالة ابن مقسم لا علاقة لها بتصحيفات المحدّثين التي يتكلّم عنها، لأن ابن مقسم ليس من رواة الحديث ولا من علمائه، وهو عالم بالقراءات، أخذ عليه القول ببعض القراءات الشاذة].

(3) أبو المحاسن: ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 2: 289. قارن: الشفاء للقاضي عياض 2: 290.
[جولدتسيهر: Richtungen pp. 46f، وتاريخ القرآن لنولدكة الطبعة الثانية 3: 110]

(4) * [هذا كلامٌ عارٍ عن الصّحة. انظر تعليقنا على هذا الموضع]

(5) يروى الحديث بهذا اللفظ كذلك عن البخاريّ (رواية الفربري) عند الخطيب البغدادي في (الكفاية) ص 51.

* [جاء في الكفاية: «ثنا محمد بن يوسف الفربري، قال: قال محمد بن إسماعيل البخاريّ: وَمَن صحب النبيَّ ﷺ أو رآه من المسلمين فهم من أصحابه» راجع تعليقنا على هذا الموضع].

ومِن جهة أخرىٰ، نجدُ من المتكلمين < المُحدّثين >[1] مَن يرىٰ ضرورة أن يجتمع في الصحابي هذان الشرطان معاً، ولا يكتفي بأحدهما. وقد بنوا رأيهم ذلك علىٰ رواية (ورآه)[2]

وهناك عددٌ من الاختلافات في رواية الصحيح تنتمي إلىٰ هذه الطائفة، وهي ما يُطْلَقُ عليها التصحيفات. وعيبُ تلك النصوص القديمة مَنْحُهَا المستهزئين فرصةً للاستخفاف بها منذ بواكير القرن الثالث الهجري[3]، وقد استحثت منذ القرن الرابع فصاعداً النّقادَ المحافظين علىٰ المزيد من الاهتمام بسلامة النصوص المقدّسة[4].

وقد أثبتت تلك التصحيفات أنها أكثر تمسكاً بالحياة، حيث كان واجب الرواة أن يكتبوا النصَّ حرفياً كما تلقّوه، وهو واجبٌ وسّعه البعضُ حتىٰ شمل

(1) * [يعبّر جولدتسيهر، كما هنا في هذا الموضع، عن المحدثين بمصطلح theologians وتارة أخرى بمصطلح traditionists، وهذا خلط. فالمصطلح الأوّل كما هو مشهور في استعمال المستشرقين يُراد به علماء الكلام وهو ما يُقابل علماء اللاهوت عند النصارى. والمصطلح الثاني يُراد به أهل الحديث أو المحدّثون في استعمال المستشرقين أيضاً].

(2) القسطلاني: إرشاد الساري 6: 88 وما بعدها.

(3) [وبالفعل قام ابن قتيبة بالدفاع عن الحديث من هذه القصص في كتابه (مختلف الحديث). انظر: [Cat. Lugd.Batav. , IV, p.55 ult.ff

* [هنا يخلط جولدتسيهر مرة أخرى، فكتاب (مختلف الحديث) لا علاقة له البتة بتصحيفات المحدثين، وإنما هو يدور حول موقف المتكلمين من الحديث). راجع تعليقنا على هذا الكلام].

(4) ويندرج تحت هذا عمل أبي أحمد العسكري (ت 382 هـ) الذي ذكره كريمر .Kremer, Sammlung orient. Hschr. P34,no.93. قارن بديوان لبيد Gedischle des Labyd p.28 [انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1: 132، وذيله ص 193.] وقد صنّف الخطيب البغدادي رسالة في تصحيفات الرواة. فهرست القاهرة 1: 122. [انظر تاريخ الأدب لبروكلمان 1: 401 والذيل ص 564 رقم 6]. وكتاب الدارقطني (ت 360) في هذا الموضوع ليس متوافراً. وثمة أمثلة جديرة بالاهتمام عن التصحيف مذكورة في مخطوط تقريب النووي ورقة 67 أ [تقابلها الآن ص 35، ترجمة المجلة الأسيوية JA مجلد 18 سنة 1901]

* [يريد بكتاب العسكري (شرح ما يقع فيه التصحيف)، وهو مطبوع. وليس فيه شيء من تصحيفات البخاريّ، ولا تصحيفات غيره من المحدثين. وهو كتاب وضعه العسكري في تصحيفات رواة الشعر واللغويين والنسابين. فالإشارة إليه هنا لا معنى لها أبداً].

الأخطاءَ الواضحة. فما رُوِيَ خطأً ينبغي أن يُروَىٰ كما هو دون تغيير، بالرغم من أنه مِن حقّ المرء (حسب رأي الآخرين القيام بذلك الواجب) الإشارة إلىٰ القراءات الصحيحة كما يراها الحُذّاق[1] في شكل تصحيحاتٍ شفهيةٍ أو مكتوبةٍ (وفي حالة المكتوبة تكون في شكل حاشية أو هامش مستقل).

وقد طُبِّق هذا المنهجُ الصارمُ كذلك علىٰ الأخطاء اللغوية الواضحة. وفي عهود مبكّرة كان هنالك كثير من المدافعين عن فكرة أنّ الأخطاء النحوية والألفاظ العاميّة لا تحتاج إلىٰ تصحيح. وأنصار هذا الرأي يقولون: هكذا حُدّثنا. ومع ذلك لم يلق هذا الرأي قبولاً عاماً، ولا سيّما الأخطاء في الإعراب التي تغيّر المعنىٰ[2]، كجعل المرفوع منصوباً.

إنّ الضرورة التي كان يواجهها الشّارحُ أدّت في أحوالٍ كثيرةٍ إلىٰ انحرافٍ غير مقصود عن الصرامة التي يلتزم بها الراوي. ويحدثُ كثيراً أن يجري تغييرٌ ما في المتن بسبب غموض لفظة فيه حتىٰ يَسْهُلَ فهمُه. ويمكننا أن نشير مرّة أخرىٰ إلىٰ الموطأ لنسوقَ مثالاً علىٰ هذه الظاهرة في تاريخ النصّ.

«جلس عثمان بن عفان مرّة عند باب داره، وأقبل المؤذن ينادي لصلاة الظهر، فطلب عثمانُ الماءَ، وقام يتوضأ، وقال: باسم الله. إنّي أحدثك حديثاً لولا آيةٌ في كتابِ الله ما حدّثتُك به. سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «مَن توضّأ وأحسنَ الوضوءَ ونوىٰ الصلاةَ في وقتها غُفِرَت له خطاياه ما بين هذه الصلاة والصلاة التي تليها». فزاد مالك تفسيراً لكلام عثمان الآية التي أشار إليها الخليفة عثمان وهي (السورة 11 آية 114) باعتبارها المقصودة بقوله[3].

---

(1) النووي: التقريب 2: 193 (مع تدريب الراوي للسيوطي) * [في التقريب: وإنما يُحققه الحذاق]

(2) الخطيب البغدادي: الكفاية 177 – 198، كما ناقش ذلك بتوسع في ص 245 – 252

(3) الموطأ (جامع الوضوء)

=

وثمة أشياء كثيرة حدثت بفعل المحدّثين الآخرين مؤيّدة بنصوص مماثلة كالإشارة إلىٰ سورة البقرة (آية 154) حيث تحيق اللعنةُ بمن يكتم ما أنزل اللهُ. فعثمان كان يمكن أن يكونَ ممن كتموا ما أنزل الله إذا لم يُحدّث بما سمعه من النبيِّ[1].

وقد نسي الجيل اللاحق من رواة تلك القصة الآية القرآنية < الواردة في خبر عثمان >، ومن ثمّ اجتهدوا أن يفسروا لفظة (آية) بأنها تصحيف للفظة (أنه). فالكلمتان كلتاهما لهما الرسم نفسه في العربية، ولا تختلفان إلَّا في الإعجام. وحتىٰ أقدم روايات الموطأ جاء فيها: «لولا أنه في كتاب الله». وهذه الرواية هي التي تمّ تبنيها في النسخة المعتمدة للموطأ.

وقد أضاف التغيير شيئاً قليلاً لمعنىٰ النصّ، ولكنَّ الذكرَ الصريحَ للفظة (آية) تلاشىٰ ولم يعد المتلقي (السامع) في الماضي يسأل كثيراً عمّا جاء في كلام عثمان بعد قوله: «آية من كتاب الله».

وجاءت تلك التصويبات بمجرد ظهور الصعوبات الحقيقية في فهم المعنىٰ واستبدال تعبير شائع بآخر غير شائع صنع دراسة أعمق للمتن غير ذات جدوىٰ.

---

* [جاء في الموضع المذكور من الموطأ: مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن حمران مولى عثمان بن عفان أن عثمان بن عفان جلس على المقاعد فجاء المؤذن فآذنه بصلاة العصر فدعا بماء فتوضأ ثم قال: والله لأحدثنكم حديثاً لولا أنه في كتاب الله ما حدثتكموه.ثم قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من امرئ يتوضأ فيحسن وضوءه ثم يصلي الصلاة إلَّا غفر له ما بينه وبين الصلاة الأخرى حتى يصليها».
قال يحيى: قال مالك: أراه يريد هذه الآية ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾ هود 114]

(1) صحيح مسلم (كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء والصلاة عقبه)

* [جاء في الموضع المشار إليه من صحيح مسلم: حدثنا زهير بن حرب حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا أبي عن صالح قال ابن شهاب ولكن عروة يحدث عن حمران أنه قال فلما توضأ عثمان قال والله لأحدثنكم حديثا والله لولا آية في كتاب الله ما حدثتكموه إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يتوضأ رجل فيحسن وضوءه ثم يصلي الصلاة إلَّا غفر له ما بينه وبين الصلاة التي تليها قال عروة الآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ إلى قوله ﴿ٱللَّـٰعِنُونَ﴾]

وكحقيقة ماثلة عولج نصّ القرآن بحريّة أكبر حتىٰ في الاختلافات الطفيفة[1].

وكم هو سهلٌ صُنعُ ذلك مع متن الأحاديث وهي أقلُّ قداسة !!

وفي مناسبةٍ أخرىٰ يروي مالك بن أنس عن أهل المدينـة أنّ إعرابيـاً بـايع النبيَّ علىٰ الإسلام فأصابه وَعَكٌ بالمدينة، فسأل النبيَّ أن يُحِلّه مِـن بيعَتِـهِ حتـىٰ يتمكّنَ من العودَةِ إلىٰ الصحراء المفتوحةِ، وأعاد ذلك علىٰ النبـيِّ ثلاثـاً، ولكـنّ النبيَّ أبىٰ. فخرج الإعرابيُّ من المدينةِ دون إذنٍ، فلما بلغ ذلك النبيَّ، قال: «إنـما المدينةُ كالكيرِ تنفي خَبَثَهَا (وفي رواية: خُبْثَهَا)، وينصَعُ طيبُهَا[2].

ولنتجاوز التغييرات الطفيفة الواردة في هذا المثال الـذي سُـقناه. فـالنصّ المذكور من النصوص الموثّقـة، حتـىٰ إنَّ الإمـامَ مُـسلماً رواه بهـذا اللفـظ عـن يحيىٰ بن يحيىٰ تلميذ الإمام مالك راوي الموطأ[3].

ولم يجد الحرفيّون < الذين يتبعون النصّ الحـرفيّ > في العـصور اللاحقـة معنىٰ لهذا النصّ، أو أنه قابلٌ للفهم. فلفـظ (الطيـب) تـستعمل عـادةً بمعنـىٰ (الرائحة أو العطر)، ولكن كيف يَنْصَعُ الطيبُ أو العِطْرُ ؟

إنَّ كلمة (نَصَعَ) هنا تعني لمع وأشرقَ، واستعمالها الشائع في اللون وليس في الشمّ أو الانطباعات. ولذا كان ينبغي اللجوء إلىٰ استبدال لفظـة طَيِّبهـا < بفـتح الطاء وبكسر الياء وتشديدها > بلفظة طِيبُهَا < بكسر الفاء وتسكين الياء >[4]

واللفظة المشدّدة (الطيّب) أكثر استعمالها فيما حَسُنَ، ولذّ، وحلا، وجادَ.

---

(1) في سورة النور 27 صُححت لفظة (تستأنسوا) بلفظ أسهل وهو (تستأذنوا)، وكذلك لفظة (وأقوم) صُححت بلفظة (وأصوب) في سورة المزمل 6. انظر مفاتيح الغيب للرازي 8: 162 – 337. في النصّ السابق استـشهد أيضاً برأي ابن جِنّي الذي بحسبه تعتبر تلك التغييرات محض تعليقات بدلاً من كونها تصحيحات.

(2) الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في سكنى المدينة) قارن بما ورد آنفاً الفصل الثاني.

(3) مسلم (كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها)

(4) وهذه هي رواية البخاري في صحيحه (كتاب الحج، باب المدينة تنفي الخبث)، وهي روايـة يرويهـا عـن سفيان، وسفيان هذا رواها عن محمد بن المنكدر، وابن المنكدر هو الذي يروي عنه مالك.

وهذا التّصحيحُ لا يؤثّر في رسم الكلمة. وقد أفْرَطَ أحـدُ المحـدّثينَ وهـو القزّاز في تصحيح اللفظة حيث استبدل لفظة (يتضوّع) بلفظة (ينْـصَعُ)، وهـي فعلٌ يُستَعْمَلُ للتعبيرِ عن عَبَقِ الرائحةِ وأريجها. وحتىٰ يتمّ له ذلك كان لا بدّ له من إضافةِ حرفِ الواو إلىٰ رسـم الكلمـة، وتغيـير حـركتين في لفظـة (يَنْـصَعُ) لِتصبح (يَتَضَوّع). ومع ذلك فإنّ رائحة الكير تُصبحُ لذلك أكثرَ ضعفاً.

ومثل هذه الظاهرة كثير، نجده في رواية البخاري. فالعناية بتراجم أبواب الصحيح أقل من العناية بـنصّ البخـاريّ. والتنقيحـات الكثـيرة تُظهـر مبلـغ الاختلاف في ألفاظ تراجم الأبواب. ففي كتاب (الفتن) نجـد بابـاً يُـترجَمُ لـه بعنوان (بابَ التّعرب)، وفي رواية أبي ذرّ الهروي (باب التغـرّب). كـما يُـتَرجَمُ للبـاب بعنـوان (بـاب التعـزّب) ويُعـدّ ذلـك مـن تـصحيف العلـماء. ولفظـة (التعزّب) ليست ملائمةً للمعنىٰ، ولكن يُمكن أن تُعدَّ نوعاً من الترادف.

وثمة مثال آخر في صحيح البخاريّ (كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبيُّ فمات. هل يُصلّىٰ عليه ؟)، وفيه يسأل ابـنُ صـياد (المـسيح الـدّجال المحتمـل) النَّبيَّ قائلاً:

أتشهد أني رسول الله ؟ فامتنع النبيّ عن سؤاله عن النبوة. وعـبّر الـراوي عن ذلك بقوله (فرفضه)، أي تركه. فعبارة (رفـضه) ليـست واضـحة بـشكلٍ كافٍ (لأنه في رواية أخرىٰ يستمرّ الحوار بين النبيّ وابن صيّاد). وثمة عدد مـن الاختلافات في روايات مـتن البخـاريّ، فهنـاك (رَفَـصَهُ) أي: ضربـه بقدمـه. وهناك (فرصّه) بتـشديد الـصاد، وهنـاك (فوقـصه) أي: كـسر عنقـه، وهنـاك روايات أخرىٰ غير مقبولة، مثل: (فَرَقَصه).

وحتىٰ أكثر الاختلافات الموجودة في صحيح البخاري (كتاب المناقب، باب علامات النبوّة في الإسلام)، مثل لفظة (تَنِضُّ من المِلءْ) فقـد وردت (تَـبِضُّ)، و

(تَبِصُّ)، و (تَنَضَّرُ)، و (تَنْضَرُّ)، و (تَنْضَرِجُ) وهذه لفظة مسلم، و (تَقطُرُ).

ويوضّح ذلك أيضاً حديث البخاريّ (كتاب الجنائز، باب هل يخرج الميت من القبر واللحد لعلّةٍ) وفيه أنّ جابراً بن عبد الله يروي أنّ أباه كان أوّل شهيد يُقتَلُ في أُحُد، وأنه دُفِنَ مع آخرَ في قبرٍ واحدٍ، ويقول: «ثم لم تَطِبْ نفسي أن أتركه مع الآخر، فاستخرجته بعد ستة أشهر، فإذا هو كيوم وضَعْتُهُ هُنَيّةً غير أُذُنِهِ» وهذه هي القراءةُ المعتمدَةُ والتي قُلِبَت ألفاظُها قلْباً ضروريّاً < بالتقديم والتأخير >، وتُقرأ «غيرَ هُنَيّةٍ أُذُنِهِ». فهذه القراءة (التهجئة) موجودة في جميع روايات البخاريّ، ولكن صعوبات التفسير أظهرت قراءات أخرىٰ هي:

«غير هنيّةٍ في أُذنيهِ»، وهذا تسلسلٌ منطقيٌّ للكلمات اقتضاه التفسير للنصّ وذلك بإضافة حرف الجر (في)[1].

فالسفاقسي، المصدر الذي اعتمد عليه كرهل Krehl < مترجم صحيح البخاري >، يُقدّم قراءةً أخرىٰ هي: هيئته بدلاً من هنيّة.

هذه الأمثلة المختارة من عدد كبير تبيّن أنّ الحاجة إلىٰ معنىٰ مقبولٍ، والذي يقدّمه النصُّ بصعوبةٍ، تسببت بشكلٍ لا واعٍ في التغييرات التي ظهرت

---

(1) * [جاء في فتح الباري: قَوْله: (فَإِذَا هُوَ كَيَوْمِ وَضَعْتُهُ هُنَيَّةً غَيْر أُذُنه) وَقَالَ عِيَاض: فِي رِوَايَة أَبِي السَّكَن وَالنَّسَفِيّ «غَيْر هُنَيَّة فِي أُذُنه» وَهُوَ الصَّوَاب بِتَقْدِيمِ «غَيْر» وَزِيَادَة «فِي» وَفِي الْأَوَّل تَغْيِير، قَالَ وَمَعْنَى قَوْله «هُنَيَّة» أَيْ شَيْئًا يَسِيرًا، وَهُوَ بِنُونٍ بَعْدهَا تَحْتَانِيَّة مُصَغَّرًا، وَهُوَ تَصْغِير «هَنَة» أَيْ شَيْء، فَصَغَّرَهُ لِكَوْنِهِ أَثَرًا يَسِيرًا اِنْتَهَى. وَقَدْ قَالَ الْإِسْمَاعِيلِيّ عَقِب سِيَاقه بِلَفْظِ الْأَكْثَر. إِنَّمَا هُوَ «عِنْد». قُلْت: وَكَذَا وَقَعَ فِي رِوَايَة أَبِي ذَرّ عَنْ الْكُشْمِيهَنِيّ، لَكِنْ يَبْقَى فِي الْكَلَام نَقْص، وَيُبَيِّنهُ مَا فِي رِوَايَة اِبْن أَبِي خَيْثَمَةَ وَالطَّبَرَانِيّ مِنْ طَرِيق غَسَّان بْن مُضَر عَنْ أَبِي سَلَمَة بِلَفْظِ «وَهُوَ كَيَوْم دَفَنْته، إِلَّا هُنَيَّة عِنْد أُذُنه» وَهُوَ مُوَافِق مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لِرِوَايَةِ اِبْن السَّكَن الَّتِي صَوَّبَهَا عِيَاض. وَجَمَعَ أَبُو نُعَيْم فِي رِوَايَته مِنْ طَرِيق أَبِي الْأَشْعَث بَيْن لَفْظ «غَيْر» وَلَفْظ «عِنْد» فَقَالَ «غَيْر هُنَيَّة عِنْد أُذُنه» وَوَقَعَ فِي رِوَايَة الْحَاكِم الْمُشَار إِلَيْهَا «فَإِذَا هُوَ كَيَوْم وَضَعْتُهُ غَيْر أُذُنه» سَقَطَ مِنْهَا لَفْظ «هُنَيَّة» وَهُوَ مُسْتَقِيم الْمَعْنَى. وَكَذَلِكَ ذَكَرَهُ الْحُمَيْدِيّ فِي «الْجَمْع» فِي أَفْرَاد الْبُخَارِيّ، وَالْمُرَاد بِالْأُذُنِ بَعْضهَا. وَحَكَى اِبْن التِّين أَنَّهُ فِي رِوَايَته بِفَتْحِ الْهَاء وَسُكُون التَّحْتَانِيَّة بَعْدهَا هَمْزَة ثُمَّ مُثَنَّاة مَنْصُوبَة ثُمَّ هَاء الضَّمِير، أَيْ عَلَى حَالَته].

بسرعة بعد أن ترسّخَ النصُّ التشريعيّ في الروايات المبكّرة.

وحلّت تلك التصويبات جزئيّاً محلّ الفساد الحقيقيّ < التصحيف > في المتون، وهي بكثرتها توضّح أنها كانت محاولات لتقديم شيء أفضل أو أصحّ.

ونشعر بأننا نستطيع أن نشارك الناقد المسلم رأيه بأنّ النسّاخَ الجهلة يتحملون العبء الأكبر من المسؤولية عن دفع المرء إلىٰ تفسير النصّ بأسلوبٍ ملتوٍ[1] وبمعزلٍ عن هذه الاختلافات ينبغي أن نذكر كذلك الإدراج الذي لم يَنْجُ منه متن البخاريّ. فعن خبر يتعلّق بالجاهلية يرويه أبو مسعود الدمشقي (ت 400 هـ) عن البخاريّ، يُعلّق الحُميدي (ت 488 هـ) في كتابه (الجمع بين الصحيحين) قائلاً: «لقد قلّبنا هذه العبارة ووجدناها في الواقع في بعض نسخ الصحيح في كتاب (أيام الجاهليّة)، ولكن ليست في جميع النسخ. ولعلها تنتمي إلىٰ تلك العبارات التي أدرجت في متن البخاريّ (المقحمات)[2].

(10)

وعلىٰ غرار ما فعل البخاريّ في صحيحه، صنّف مسلم بن الحجاج النيسابوريّ (ت 261)[3] كتابه الصحيح، وهو أحد أشهر المصنفات في الصحيح في العالم الإسلامي. وبمقارنة صحيح مسلم بصحيح البخاريّ، وهو يتضمن أغلب أحاديثه من مصادر شفهية أخرىٰ، نرىٰ اختلافاً منهجياً

---

(1) القسطلاني: إرشاد الساري 9: 461

* [جاء في الموضع المذكور: «.. وأما كلام الكرماني بأنه وقع في بعض النسخ فغير مُسلَّمٍ أيضاً لأن مثل هذا الذي يُحتاج فيه إلى تأويل غالباً من النسّاخ الجهلة»].

(2) الدميري: حياة الحيوان 2: 290 (القرد)

(3) [عن الإمام مسلم انظر الموسوعة الإسلامية EI (الذيل)، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1: 166، وذيله 1: 265.]

واضحاً. وهذا يمنح فهماً عميقاً بشكلٍ هذا الكتاب.

وصحيحُ مُسْلِم مُصَنَّفٌ كصحيح البخاريّ، مُرتَّبٌ علىٰ أبواب الفقه. غير أنّ أبواباً عديدة في نسخته الأصلية ليس لها عنوان[1].

وهو كمعاصره البخاريِّ أراد أن يخدم الفقهَ بكتابه وترك للقارئ أن يستنبطَ من الأحاديث التي يسوقها ما هو أقربُ للصوابِ.

وثمة فرقٌ شكليّ آخر، كان واضحاً وبشكلٍ عمليّ لشرّاحِ صحيح مسلم[2]، يجد أيضاً ما يبرره في ذلك الاختلاف بين رأيي الإمامين: البخاريّ ومسلم، حيث كان همّ كلّ واحد منهما أن يجمعَ الطرقَ المختلفةَ للحديثِ الواحدِ، حيث تزداد صحة الحديث كلما تنوّعت طرقه وتعددت رواياته[3]. وفي حين يستشهد البخاريّ بالحديث الواحد في أبواب مختلفة من جامعه (لأنّ المتن نفسه يخدمه في الأبواب المختلفة، ولأنه لم تكن لديه مواد أخرىٰ) يستشهد مسلم بالروايات ذات العلاقة مع بعضها مرّة واحدة دون تكرارها < أي أنه يذكرها في باب واحد وإن تضمنت أحكاماً مختلفةً >. ولم يكن قصد الإمام مسلم ابتداءً أن يزوّد الفقه بالمادّة الحديثية.

ولذلك نستطيع أن نستنتج أنّ الإمامَ مسلماً لم يكن في الأصلِ مهتماً علىٰ نحو خاص بالتطبيق العمليّ للأحاديث التي أوردها في صحيحه، ولكن كانت نيّته معقودةً علىٰ تصحيح الأحاديث وتنقيتها من كلّ خبث كما صرّح بذلك في مقدمة صحيحه، وهي الأحاديث الضعيفة والموضوعة التي ظهرت في حقبة من الزمن[4] والتصقت بالأحاديث الصحيحة.

---

(1) جولدتسيهر: الظاهرية 103.

(2) النووي: مقدمة شرح صحيح مسلم ص 10.

(3) راجع ص 202 (يحيى بن معين)

(4) النووي: المصدر السابق 1: 33

وفي الواقع لم يبدأ مسلم كتابه دون تقديم، كمعاصره البخاريّ، ولكنه جعل لصحيحه مقدّمةً من عدّة فصول عن الحديث وعدالة الرواة، وما يصحّ وما لا يصحّ منه بحسب ظنّه. (وهي مقدّمة جدّ مهمة في دراسة الأحاديث).

ويُعدّ الصحيحانِ، في عهودِ التصنيف الأولىٰ، من أكثر الكتب صرامةً في نقد الأسانيد في تلك الحقبة. فقَبْلَ الشيخينِ كان يكفي في السند أن يكون رواته عدولاً ثقات، والآن < في عهد الشيخين > أصبح اتصال السند وصلة رجاله ببعضهم محلّ اختبار، وأنّ قبول الحديث باعتباره مصدراً تشريعياً صار متوقفاً علىٰ صحة الأسانيد بهذا المعنىٰ. فذا يحيىٰ بن معين يسوق مثالاً علىٰ الإسناد الصحيح، وهو:

«عبيد الله بن عمر عن القاسم بن محمد عن عائشة عن رسول الله ﷺ..» ويصف هذا الإسناد بأنه «الذهب المشبّك بالدرّ»، وأنّ إسناد مالك عن نافع عن ابن عمر، وهو الإسناد الذي يفضله البخاريّ [1] يُسمىٰ كذلك «سلسلة الذهب»[2]. وفي زمنٍ لاحق بعد ذلك، تمّ جمع سبعة وأربعين حديثاً، واستحقت أسانيدها هذا اللقب المشرّف[3].

وعلىٰ العموم ليس ثمة قانون أو ضابط ثابت لتقويم سلسلة الإسناد في القرن الثالث. فلكلّ جامِعٍ من جُمّاعِ الحديثِ ضوابطه. فأحدهم يتكلّم عن شروط البخاريّ وشروط مسلم التي اشترطها كلٌّ منهما في الحديث قبل أن يرويه في صحيحه. وإذا وُجِدَ حديثٌ علىٰ غير شرطيهما طَرَحَاه باعتباره لا ينفع مصدراً للتشريع.

---

(1) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 360، 406 (مشبك الذهب).

(2) وأضعف الأسانيد: محمد بن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس. ويسمى هذا الإسناد «سلسلة الكذب». انظر السيوطي: الإتقان 2: 224.

(3) آلفرث: الفهرست 2: 274 رقم 1623.

* [أظنه يريد الأربعين النووية. وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يسلم له ما قال، إذ أنّ من هذه الأحاديث ما يتنزّل عن درجة الصحيح إلى الحسن، بل فيها ما هو أدنى من ذلك]

ولا يتوقّعُ أحدٌ منا هنا أن نبـيّن جميـع الاختلافـات في شروط الـشيخين. ومَن أحبَّ أن يطّلعَ علىٰ المزيـد في هـذا الموضـوع فليرجـع إلىٰ كتـبِ الـشّراح. ولكن يكفي أن نشير إلىٰ الاختلاف الجوهري حيـث يعـين ذلـك عـلىٰ تـسليط الضوء علىٰ دراسة الأحاديث بين المسلمين بشكلٍ عام. ومن المتّفق عليه عموماً أنّ الحديث الذي يُحتجُّ به في المسألة الفقهيّة ينبغي أن يكون إسـناده مـن رجـالٍ ثقاتٍ[1]، وأن يكون متصلاً غير منقطع.

وهذا يتضمّن معنىٰ المعاصرة بين الرواة الذين يتلقون الأحاديث أحـدهما من الآخر، وأن هناك اتصالاً شخصياً بين الراوي وشـيخه. وشروط الحـديث هذه يُعبّر عنها بقولهم: «سمعتُ» أو «حـدثني» أو «أخـبرني». كـأن يقـول (أ): حدثني أو أخبرني (ب)، وهكذا حتىٰ ينتهي السندُ إلىٰ الـصحابي الـذي يتلقّـىٰ مباشرةً عن النبيّ. وهذا شَكْلٌ لإسنادِ الحـديثِ المتّـصلِ. وهنـاك أنـماطٌ كثـيرةٌ للأحاديث المنقطعة ينبغي أن تُميّز عـن هـذا. وثمـة حـديثٌ يتوسّـط الحـديث المتصل والحديث المنقطع يُطلقُ عليه اسـم الحـديث (المعـنعن). ويُعـبّرُ بـصيغة العنعنة باستخدام حرف الجر (عن)، أي أن يقولَ الراوي: عن فلان[2].

والمعاصرة بين الراويين يمكن إثباتها إذا لم يكن ثمة شك في صدق الراوي وعدالته[3]. ولكن هل افتراض المعاصرة بـين الـشيخ والـراوي يكفـي وحـده

---

(1) طالب البخاري أيضاً بألا يكون الرواة ساذجين فحسب، ولكن أن يكونوا قادرين عـلى تمييـز الـصحيح من الضعيف من الأحاديث. الترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في الإمام ينهض في الركعتين ناسياً)..
* [جاء في الموضع المذكور من سنن الترمذي: «قال محمد بن إسماعيل: ابـن أبي لـيلى صـدوق ولا أروي عنه، لأنه لا يدري صحيح حديثه من سقيمه، وكلّ من كان مثل هذا فلا أروي عنـه» لا ريـب أن لفظـة Gewährsmänner في الأصـل الألمـاني لا تعنـي (صـدوق)، وكـذلك ترجمتهـا في الـنص الإنجليـزي credulous والفرنسي crédules]

(2) Risch, p.29

(3) * [الصدق صفة من صفات العدالة، ولذلك لا معنى لعطف العدالة عليه.]

لتحقق الاتصال في الحديث المعنعن ؟ وهذا هو الاختلاف بين البخاري ومسلم. ففي حين يفترض مسلم، بحسب شرطه، الاتصالَ في الحديث المعنعن[1] فإن البخاري يرىٰ، قبل أن يُعدّ الحديثُ المعنعنُ صحيحاً، أنه ينبغي إثبات أنّ الراويين المتعاصرين قد التقيا[2]. ومن جهة أخرىٰ، قد يروي الراوي بِصدقٍ عن شيخه دون أن يسمع الرواية منه ولكن بواسطةٍ، أي أن يروي عن شخصٍ آخرَ لم يُسمه سمع من الشيخ [3].

(11)

إنّ الحقبة التي ظهرت فيها كتب «المصنَّفات»[4] أمدّت الإسلام أيضاً بمجاميع حديثية أخرىٰ غير الصحيحين. وسوف نعرض هنا لتلك الآثار جميعها دَفْعة واحدة، لأنّ اختلافها مع الصحيحين يجعلها تندرج تحت صنفٍ واحدٍ، ولأنها جميعها تُشَكّلُ مع بعضها البعض المنظومة القانونية للأحاديث.

ونحن نعني هنا:

(1) ـ سنن أبي داود السجستاني (ت 275 هـ)

(2) ـ جامع أبي عيسىٰ محمد الترمذي (ت 279 هـ)

(3) ـ سنن أبي عبد الرحمن النسائي (ت 303 هـ)

---

(1) الإسناد المعنعن له حكم الموصول بـ (سمعتُ) بمجرّد كون المُعنْعِن أو المؤنّن أنهما كانا في عصرٍ واحدٍ، وإن لم يثبت اجتماعهما.

* [هذا الهامش مكتوب في الأصل باللغة العربية بأحرف لاتينية دون الإشارة إلى المصدر الذي نقله منه جولدتسيهر].

(2) النووي: مقدمة شرح مسلم ص 10، 20.

(3) * [هذا هو التدليس بعينه الذي حذّر منه العلماء، وهو ما يُعرف بتدليس الشيوخ. راجع تعليقنا على هذا الموضع]

(4) * [الكتب التي يذكرها هنا لا يصح أن يطلق عليها اسم (المصنفات) musannafāt وإنما يُطلق عليها كتب (السنن)، كما هو معهود في علم مصطلح الحديث].

(4) ـ سنن أبي عبد الله محمد بن ماجه القزويني (ت 283 هـ)[1].

وكما هو بيّنٌ من تاريخ وفيات هؤلاء، فإن أبا داود والترمذي كانا مُعاصرين للشيخين البخاري ومسلم. ويبدو أن أبا داود، وهو تلميذٌ للإمام أحمد[2]، صنّفَ كتابه بشكلٍ مستقلٍّ عنهما. والترمذي، وهو تلميذ للبخاري ولابن حنبل، درس كذلك علىٰ أبي داود. وفي كتابه يشير مراراً إلىٰ شيوخه ورواياتهم الشفهية[3].

وهذه الكتب تُذكر عادةً باسم (السنن الأربعة) بالرغم من أن كتاب الترمذي يمكن أن يُسمّىٰ بحق (الجامع) بسبب محتوياته[4].

وقد عُرِفت هذه المجاميع بالسنن لأنها تعتني بالسنن فقط بصرف النظر عن الأقوال التاريخية والأخلاقية والعقدية[5]، أي أنها تعتني بالأحكام الفقهية والتشريعية، والأحاديث التي تتعلّق بها، أو ما يُعرفُ في الواقع بأنها أمور الحلال والحرام أو الأحكام[6]. فهذه الكتب تختلف في محتواها عن الصحيحين

(1) [انظر دائرة المعارف الإسلامية EI، وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان 1: 168، 169، 170، وذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1: 266، 267، 269، 270].

* [تاريخ وفاة ابن ماجه غير صحيح، والصواب أنه توفي في سنة 273 هـ]

(2) انظر سنن أبي داود 1: 20، 42، 2: 30، 41

(3) وهو يستشهد بهم مفصّلاً أحكامهم النقدية على رواتهم. فالبخاريّ يُعدّ وبشكلٍ متكرر مصدراً من مصادر الحديث للترمذي 1: 38، 73، 120، 125، 129، 134، 135،، 2: 72. ويذكره الترمذي غالباً باسمه محمد بن إسماعيل، بينما يذكر الآخرين بنسبتهم كالواسطي مثلاً 1: 174.

(4) قارن بـ حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 548

* [جاء في كشف الظنون 1: 599: «الجامع الصحيح للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي..». وهو ثالث كتب السنة في الحديث.. وقد اشتهر بالنسبة إلى مؤلفه فيقال: جامع الترمذي، ويقال له: السنن]

(5) * [هذا وهم وقع فيه جولدتسيهر. راجع تعليقنا على هذا الكلام]

(6) قارن بابن هشام: السيرة النبوية 2: 18، وثمة مثال في الكفاية للخطيب البغدادي ص 134 جاء فيه أن سفيان بن عيينة قال: «لا تسمعوا من بقِيَّةَ ما كان في سُنَّةٍ، واسمعوا منه ما كان في ثوابٍ وغيره». والسنة

=

في أنها تعتني بشكلٍ رئيس بأحاديث الأحكام[1]. وثمة أمر آخر أكثر وضوحاً يشترك فيه أصحاب السنن، ويختلفون فيه مع الصحيحين، وهو أنهم في شروطهم أكثر تسامحاً. ليس في حكمهم على اتصال السند فحسب، بل أيضاً في حكمهم على رجال السند. ومن غير هذا التسامح ليس من الممكن إيجاد دليلٍ من الحديثِ لجميع مسائلِ الفقه العملية، حيث إنّ القَدْرَ الأكبرَ من الأحكامِ كما يقولُ البغويّ لا يقوم على أحاديثَ صحيحةٍ، ولكن على أحاديث حسنة، أي الأحاديث التي تأتي في المرتبة الثانية [2].

وفي حين قبِلَ الشيخان البخاريّ ومسلم مَنْ اتُفِقَ على عدالتِهم وصدقهم من الرجال، وردّوا مَن كانت عدالتُهُ موضِعَ شكٍّ أو تُهمةٍ في أيّ شكلٍ، عَمِلَ أبو داود وتلميذُه النّسائي مِن بَعدِهِ بخلافِ ذلك. فقد ارتضيا روايةَ مَنْ لم يُجْمَع عَلىٰ تَرْكِ روايتِهِ. وحاول ابنُ حجرٍ أن يُفسّرَ ما ذهب إليه هؤلاء الأئمةِ بِأن نقّادِ الرواةِ كانوا في كلِّ عصرٍ إمّا متشددين، أو متسامحين في أحكامهم.

فمن الطبقة الأولىٰ كان هناك شعبة و سفيان الثوريّ، وكان شُعبةُ أكثرَ تشدداً من سفيان. ومن الطبقة الثانية كان يحيىٰ القطّان ممثلاً لمدرسة المتشددين،

غير الزهد والأدب. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي (الطبقة السادسة ترجمة رقم 37). راجع أيضاً ص 73 من كتابنا هذا.

* [طبعة سيرة ابن هشام التي اعتمد عليها جولدتسيهر هي الطبعة الألمانية. وهي ليست بين يديّ، واجتهدت أن يكون الموضع المشار إليه هو ما وَرَدَ في الطبعة الثالثة من سيرة ابن هشام التي قام بتحقيقها السقا والإبياري وشلبي 2: 160 وقد جاء في الموضع المذكور: «.. فكان القرآن ينزل فيهم فيما يسألون عنه، إلّا قليلاً من المسائل في الحلال والحرام» وجاء في ترجمة المعافي بن عمران الموصلي في طبقات الحفاظ في الموضع المشار إليه: قال الخطيب: «صنّف كتباً في السُّنة والزهد والأدب»].

(1) ولأن أحاديث الهجادة وأحاديث العقيدة ليست مستثناة تماماً، فأبو داود يروي أحاديث كثيرة لا تنتمي إلى السُّنة كأحاديث القدر، وأحاديث الجنة والنار، وأحاديث زيادة الإيمان ونقصانه.

* [وصفه لبعض الأحاديث بأنها (هجادة) وصف تلموديّ غير صحيح. راجع تعليقنا على هذا الكلام]

(2) البغويّ: مصابيح السُّنة (المقدمة): «أكثر الأحكام ثبوتاً بطريق الحسن».

وكان يحيىٰ بن مهدي ممثلاً لمدرسة المتسامحين[1]. ومن الطبقة الثالثة كان يحيىٰ بن معين علىٰ رأس المتشددين، في حين كان أحمد أكثر تسامحاً. وأخيراً، يأتي في الطبقة الرابعة أبو حاتم < الرازي > وهو أكثر تشدداً من البخاريّ.

يقولُ النّسائي: «لا أترك الحديثَ حتىٰ يُجمِعَ النّقادُ علىٰ تركه. فإذا رفَضَه يحيىٰ القطّان، وَقَبِلَهُ ابنُ مهديّ قَبِلتُهُ، لأن يحيىٰ كان معروفاً بتشدّده»[2].

ولكنّ الترمذيَّ، تلميذَ أبي داود، اختارَ وُجهةَ النظرِ العمليّةِ لأصحابِ السُّننِ، فكان يَقْبَلُ أيَّ حديثٍ يكونُ دليلاً شرعياً ليعملَ بِهِ الفقيهُ في الأحكامِ.

وإذا كان مُصنّفو هذه الجوامع الحديثيّة أكثر تسامحاً وحريّةً في قبولهم الأحاديث من صاحبيّ الصحيحين، فإنّ لهم في الوقت نفسه وظيفةً أبعدَ، فلا ينبغي أن يُظنّ بأنهم يقومون بجمع الأحاديث لمجرد أنها صحيحة ولا تقبل الجدل من أجل خدمة الفقه.

ونجد في كلّ خطوة، ولا تكاد صفحة تخلو من ذلك، ملاحظاتٍ يضعها المؤلّف < صاحب الجامع أو السنن > علىٰ الحديث الذي يرويه، كأنه ينبّه علىٰ ضعفِ راوٍ أو أكثر في الإسناد، أو أنّ أموراً مستحيلةً أو غير مُتَوقّعةٍ كأن لا يكون الرواة عاشوا في عصرٍ واحدٍ، أو لم يتّصل أحدُهم بالآخر، وهلمّ جرّا.

وهناك أمثلة كثيرة تُظْهِرُ الانتقادات التي يوجهها أصحاب السنن لمروياتهم. جاء في سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم):

---

(1) * [خطأ، والصواب: عبد الرحمن بن مهدي]

(2) الباجمعوي: مقدمة النسائي (القاهرة 1299)

* [عبارة النسائي المشار إليها ذكرها اللكنوي في الرفع والتكميل ص 187: «لا يُترَكُ الرّجلُ عندي حتى يجتمعَ الجميعُ على تركِهِ، فأما إذا وثّقه ابنُ مهديّ وضعّفه يحيى القطّان مثلاً، فلا يُترَكَ لِمَا عُرِفَ من تشديد يحيى ومن هو مثله في النقل وما ذكره جولدتسيهر من طبقات النقّاد وتقسيم كلّ طبقة إلى متشدد ومتساهل ذكره الحافظ ابن حجر في نكته على ابن الصلاح»].

* [ترك رواية الرجل لا تعني بالضرورة ترك الحديث، فقد يصح الحديث عن غير هذا الراوي]

«هو حديثٌ منكرٌ لم يروِهِ إلَّا يزيد الدالانيّ عن قتادة عـن أبي العاليـة[1]..
وقال شُعبة: إنما سمع قتادة مـن أبي العاليّـة أربعـة أحاديـث...قـال أبـو داود:
وذكرتُ حديث يزيد الدالانيّ لأحمد بن حنبل، فانتهرني[2] استعظاماً له، وقال:
ما ليزيد الدالاني يدخل علىٰ أصحابِ قتادة، ولم يعبأ بالحديث».

ويقول أبو داود: «طارق بن شهاب رأىٰ النبيَّ لكنه لم يسمع منه»[3].

وفي موضعٍ آخرَ يقول أبو داود (كتاب الصلاة، باب قيام شـهر رمـضان):
«هذا الحديث ليس بالقويّ، مسلم بن خالد ضعيف». ويقول (كتـاب المناسـك،
باب الجراد للمحرم): «أبو المهزّم ضعيف، والحديثان جميعاً وهم»، ويقول عقـب
أحد الأسانيد (كتاب المناسـك، بـاب رمـي الحجـار): «الحجّـاج عـن الزهـريّ
حديث ضعيف، فالحجاج لم ير الزهريّ، ولم يسمع منه» وفي موضع آخر (كتـاب
النكاح، باب في الوليّ): «وجعفر بن ربيعة لم يـسمع مـن الزهـريّ. كَتَـبَ إليـه»،
ويقول أيضاً (كتاب الطلاق، باب في الظهار): الأوزاعي ثنـا عطـاء عـن أوس..
وعطاء لم يُدرِكْ أوساً، وهو من أهل بدر قديم الموت، والحديث مرسل».

ويقول: «هذا حديث منكَرٌ، وقد بلغني عن أحمد بن حنبل أنه يُنكِـرُ هـذا
الحديثَ إنكاراً شديداً»[4]. وفي موضعٍ آخرَ (كتاب الجنائز، باب في الغسل مـن
غسل الميت): «أدخل أبو صالح بينه وبـين أبي هريـرة في هـذا الحـديث، يعنـي
إسحاق مولىٰ زائـدة»، وفي موضـع آخـر (كتـاب الأطعمـة، بـاب مـا جـاء في

(1) الأحاديث الأربعة مروية هنا باستثناء الحديث المذكور في المسألة فهو ليس من بينهم.

(2) «انتهرني استعظاماً له» قارن مع Dozi, s.v. ' azm x. وقارن كذلك مع البخاري (كتاب بدء الخلق، بـاب ذكر الملائكة): «من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم».

(3) * [لم يذكر جولدتسيهر أين ذكر أبو داود ذلك في كتابه، مكتفياً بقوله: «ويقول أبو داود»، وقـد أخرجـه أبو داود في (كتاب الصلاة، باب الجمعة للمملوك والمرأة)]

(4) * [لم يذكر جولدتسيهر أين أخرجه أبو داود. وقد أخرجه أبـو داود في سـننه (كتـاب الخـراج والإمـارة والفيء، باب في أخذ الجزية]

الجلوس علىٰ مائدة عليها بعض ما يُكره): «هذا الحديث لم يسمعه جعفر من الزهـري، وهو منكر»[1].

وهذه الملاحظات أكثر ظهوراً في كتب السنن اللاحقة منها في سنن أبي داود، وأنّ الملاحظات النّقديّة لمؤلفي تلك الجوامع يمكن أن ينظر إليها علىٰ أنها الشواهد الأدبية الأولىٰ لما يُسمىٰ بنقد الأحاديث. ونجد في الترمذي لأوّل مرّة تقسيماً للأحاديث التي جمعها، بإعطائها اسم «صحيح حسن»، و«حسن صحيح»، حسب درجتها[2].

وفي التقريب إشارة إلىٰ أنّ هذه التقسيمات فيها اضطراب في النسخ المختلفة لمخطوط سنن الترمذي إلىٰ درجةٍ أنه بمقابلة أصله بأصول معتمدة يمكن للمرء أن يشير إلىٰ هذه التقسيمات للحديث عند الترمذي[3].

وفي الوقت الذي تقلّصت فيه مساحة الصحيح بفعل الشروط التي التزم الشيخان بها، كسب أصحاب السنن قدْرَاً كبيراً من الأحاديث التي يمكن الاحتجاج بها في الأبواب الفقهية.

وأكثر ما يُرىٰ هذا الأمرُ وضوحاً عندما يتأمّل المرءُ في أنه بينما يُصرّ مسلم علىٰ أنه لم يضمّ جميع الأحاديث الصحيحة[4]، وأنّ شكوكه دعته لحذف بعض

---

(1) أبو داود إذاً، بإعادة تقيم مادته، لم يَعُدْ تقديم أيٍّ من تلك الأحاديث المنكرة. فمثلاً: في ج 1 ص 91، يقول أبو علي (ناشر السنن): لم يقرأ أبو داود هذا الحديث في العرضة الرابعة. وفي ج 2 ص 30 الشيء نفسه فيما يتعلّق بالعرضة الثانية. مشيراً إلى الحديث الذي ذُكِرَ في المتن.

(2) النووي: التقريب 1: 166 * [من النسخة المطبوعة مع تدريب الراوي للسيوطي].

(3) في الموضع المشار إليه من التقريب، يقول النووي: «كتاب الترمذي أصلٌ في معرفة الحسن، وهو الذي شهره، وتختلف النسخ منه في قوله: «حسن صحيح» ونحوه. فينبغي أن تعتني بمقابلة أصلك بأصول معتمدة، وتعتمد ما اتفقت عليه».

(4) يقول مسلم (كتاب الصلاة، باب التشهد): «ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ها هنا، إنما وضعت ها هنا ما أجمعوا عليه».

هذه الأحاديث التي لم يُجْمَع علىٰ صحتها، فإنّ أصحاب السنن يستشهدون بأحاديث ضعيفة كثيرة كان ينبغي عليهم التحقق من صحتها.

وهكذا فإنّ المصنّفات القديمة وجدت مشقّة في جمع الأحاديث الكافية للمسائل الرئيسة للحياة الفقهية. فالبخاريّ مثلاً لم يكن قادراً علىٰ تقديم أحاديث لبعض أبوابه.

والطبقة الثانية من مصنفات الحديث قامت بمحاولة إيجاد أحاديثَ حتىٰ لصغائر الأمور في التشريعات الدينية.

ويمكن أن يتحقق ذلك بسهولة بواسطة المؤلفين الذين أظهروا قدْراً من التسامح مع الأحاديث التي يسمونها هم أنفسهم (مُنكرة) أو (ضعيفة). فالنسائي علىٰ وجه الخصوص وسّع عمله ليشملَ أصغرَ الأمور في المسائل الفقهية. فجميع الأدعية التي تقال بين الركعات لها ما يؤيدها من النصوص[1]. وجميع هذه الصيغ المختلفة ـ أربعة عشر متناً في مسألة واحدة ـ مرتبطة بالنبيّ < مُسندة >. كما أوردَ عدداً من الأحاديث لأكثر مظاهر المشاعر الدينية رواجاً بين الجمهور. انظر مثلاً أحاديث الاستعاذات[2].

ولعلّه من الملائم في الجانب التشريعيّ المحض أن نذكر في هذا المقام أنّ أبواب العقود المختلفة تحتوي علىٰ صيغ السندات، وتفرّق الشركاء، ووثائق الطلاق، ووثائق العتق بضروبها الثلاثة (العتق، والتدبير، والمكاتبة)[3].ولعله لا توجد صيغ أقدم لهذا النوع من المعاملات الفقهية[4]، حيث إنّ صياغة العقود المكتوبة انتظمت

---

(1) النسائي (كتاب التطبيق في الصلاة، أبواب الذكر في الركوع). (أحكام خطبة الجمعة مذكورة دقائقها بشكل مفصّل)

(2) النسائي (كتاب الاستعاذات)

(3) النسائي 95، 97

(4) الترمذي (كتاب البيوع، باب ما جاء في كتابة الشروط) مدخل إلى وثيقة ممنوحة وُضِعت لبيع عبد] من قِبَلِ النّبيّ.

=

في الإسلام في أوقات متأخرة (راجع ص 215، ملاحظة رقم 4).

وفي عصر المأمون لم تستخدم بعدُ، عموماً، الوثـائقُ المتعلقـة ببيـع وشراء العبيد [1].

وحيثُ تمّ في هذه المصنفات جمع كلّ ما بدا أنّه قابلٌ للتطبيق، فلـيس مـن الغريب إذاً أن نجـد أقـوالاً يعـارضُ بعـضها الـبعض في البـاب الواحـد. وفي الواقع، تستشهد كتب السنن بشكلٍ متكرّرٍ بسلسلة من الأحاديث تترسّخ فيها قاعدة صارمة بشكل منسجم في روايات مختلفة. وهذه القاعدة تكـون متبوعـة بفيض من الأحاديث المخالفة التي تجري في مصلحة عمل أكثر تسامحاً، وهو ما يُعْرَفُ بالرّخصةِ في المسألةِ الفقهيّةِ عينِها.

وهكذا وجدَ أصحابُ الرّأي المخالف ذخيرة لآرائهم في الأحاديث التـي من المحتمل أن تكون نشأت عندما احتاجـت تلـك المـذاهب لمـا يؤيـدها مـن الأحاديث [2].

وللنسائي ميزة أخرىٰ وهي أنه قدّم لنا باختلاف مادّته فكرةً ما عن حجم النطاق الذي بلغه ترسيخ قواعد الفقه والعبادات في المـذاهب التـي تنامـت في القرن الثالث، وعن الكيفية التي تأسست بها عادات وأعراف محدّدة، وطقوس خرافيّة ارتبطت بالدين.

ومن جهة أخرىٰ منحنا الترمذيُّ فرصةً للتعرّفِ علىٰ اختلافِ المذاهب فـيما يتّصل بأكثر مسائل الدين العمليّة أهميّةً. وأثبت التّرمذيّ أنّه مُتابعٌ حقيقـيٌّ لميـولِ

* [جاء في الموضع المذكور أنّ العدّاء بن خالد بن هوذَة أخرج كتاباً كتبه لـه رسـول الله ﷺ جـاء فيـه أنّ الرسول باعه عبداً أو أمة لا داء ولا غائلة..].

(1) الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني 18: 181.

(2) * [يُشتمُّ من هذا الكلام دعوى أنّ الأحاديث الفقهيـة (أحاديـث الأحكـام) هـي مـن وضـع المـذاهب الفقهية، وهي نظريّة وسّعها فيما بعد وروّج لها شاخت Schacht.]..

شيخه البخاريِّ. فالبخاريُّ كما رأينا جمع الحديثَ ونظّمه من وجهة نظر مذهبه الفقهيّ، والترمذيُّ ذهب إلىٰ أبعدَ من ذلك، إذ دوّن كلَّ حديثٍ يحتاجه المذهب في الاستدلال، وما يُمكن أن يستعمله المذهب المخالف في مواجهة ذلك.

وفي هذا الشّأن يُعَدُّ جامعُ الترمذيّ أحدَ أقْدَمِ مصادر البحث المقارن في اختلاف المذاهب الفقهيّة [1]، وينبغي أن يُضمّ إلىٰ التاريخ الأدبي لهذا النوع من الدراسات في الإسلام. ويجب أن نلاحظ أنه في هذا التصوير المقارن لم ينل أبو حنيفة الاهتمام في الغالب.

ويظهرُ الترمذيُّ نفسُه في جامعه وكأنه خصمٌ لأصحابِ الرأيِ، ولكننا لا نجد في أيّ مكان دليلاً أكثرَ وضوحاً مما جاء في عبارة للترمذيّ يجعل فيها بدعة أهل الرأي في مقابل السنة من خلال روايته عن وكيع [2]. وكتب السنن تسعىٰ لإظهار فقه أصحاب الحديث، أولئك الفقهاء الذين هم أعرف بالحديث علىٰ حد قول الترمذيّ في إحدىٰ المناسبات [3].

(12)

من أجل اكتساب فهم أفضل لمكانة مصنفات الحديث وتأثيرها التي ذكرناها حتىٰ الآن في حياة الإسلام العلمية والدينية، ينبغي أن نتوقّع هنا التطوّر التاريخيّ لمصنفات الحديث لكي نصف الدرجة الرفيعة التي تميّزت بها المصنفات. فالصحيحان يحتلان مكانة استثنائية عالية. وحينما ظهرا لأوّل مرةٍ

(1) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG , xxvii , p. 671 ff.

(2) الترمذي،(كتاب الحج، باب ما جاء في إشعار البدن)

* [جاء في الموضع المذكور: «قال وكيع: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي»].

(3) الترمذيّ (كتاب الجنائز، باب ما جاء في غسل الميت).

* [جاء في الموضع المذكور: «وكذلك قال الفقهاء وهم أعلم بمعاني الحديث»].

تنافسا علىٰ المكانة الأولىٰ عند الجمهور. وفي الأقاليم والأمصار الإسلامية المختلفة يُفضّلُ أحياناً صحيحُ البخاريِّ، وأحياناً أخرىٰ يُفَضّلُ صحيحُ مسلِمٍ.

فصحيحُ مسلم (الذي يُفضّله المغاربة) يُقَدّمُ لِحُسْنِ ترتيبه، وصحيح البخاريّ لقوّةِ شروطه ولفائدته في المسائل العمليّة. وقد استقرّ رأي الجمهور في النهاية علىٰ تفضيل البخاريّ. وفي القرن الرابع الهجريّ رأىٰ أبو زيد المروزيّ الشافعيّ الخراسانيّ (ت 371 هـ) النبيَّ في منامه في مكّةَ وهو يُسمي جامع البخاريّ بأنه كتابه[1]. وبمرور الزمن تزايد هذا التعظيم إلىٰ درجةٍ أن أصبح البخاريُّ الشخصَ الأكثرَ تبجيلاً في الإسلام، وقد صار ضريحه محجّةً لنيلِ العونِ عند الشدائد، كما أصبح صحيحه مقدّساً، أو بالأحرىٰ الكتاب المتميِّز بكلّ المقاييس[2]، والذي يحلفُ عليه الناس، ولا سيّما في شمال أفريقيا[3]، كما يُقسمون علىٰ القرآن وحده[4].

(1) النووي: تهذيب الأسماء واللغات ص 75.

* [جاء في الموضع المذكور من تهذيب الأسماء: «.. وبلغني عن الشيخ أبي زيد المروزي من أصحابنا، وهو أجلُّ من روى صحيح البخاريّ عن الفربري، قال: رأيت النبيّ ﷺ في المنام فقال لي: إلى متى تدرس الفقه ولا تدرس كتابي ؟ قلت: وما كتابك يا رسول الله ؟ قال: جامع محمد بن إسماعيل البخاريّ»].

(2) هناك تضرّعات وتوسلات خاصة عند الانتهاء من قراءة الصحيح، تشبه أدعية ختم القرآن، ويُعرف بدعاء ختم البخاري. انظر فهرست القاهرة (الخديوية) 2: 135.

(3) Walsin Esterhazy, De la domination torque dans l'ancienne régence d' Alger (Paris) 1840, pp.213, 222 [cf. also the references in GAL, SI , 261]

(4) والقسم على المصحف نفسه لم يظهر بشكلٍ عاديّ إلّا متأخراً. ولم يوجد في صيغ اليمين القديمة التي توجد بوفرة في كتابات تاريخية. وأقدم إشارة إلى ذلك ما رواه الشافعيّ من أنّ حكام الآفاق يُحلّفون على المصحف. وثمة إشارة إلى عمل مماثل قام به ابن الزبير يمكن أخذه في الاعتبار =. ابن خلكان: وفيات الأعيان 5: 210. (ترجمة مطرف الصنعاني) قارن، أسامة بن منقذ، نشر درنبرغ Derenbourg ص 18،: «واستحلفهم بالمصحف والقرآن».

* [جاء في الموضع المشار إليه من وفيات الأعيان: «قال الشافعيّ: وقد كان من حكّام الآفاق من يستحلف على المصحف، وذلك عندي حسن. وقال: وأخبرني مطرّف بن مازن بإسناد لا أحفظه أن ابن الزبير أمر بأن يحلف على المصحف. قال الشافعيّ: ورأيت مطرفاً بصنعاء اليمن يحلف على المصحف.. ورأيت ابن مازن وهو قاضي صنعاء يغلّظ باليمين بالمصحف»].

والناس يقرؤونه في أيام المحن أملاً في الخلاص من البلايا. فهم يعتقدون أنّ أيّ سفينة يكون صحيح البخاري علىٰ متنها فهي آمنةٌ من الغرقِ[1]، وهلمّ جرّا.

وبالرغم من أنّ صحيح مسلم لم ينل هذه المكانة الرفيعة، ولم ترتبط به خرافات، فإن الكتابين كليهما متكافئان باعتبارهما من مصادر التشريع، ويُشار إليهما بالصحيحينِ. ويمكن أن تكون سنن أبي داود، التي تزامن ظهورها مع الصحيحين، منافساً ونداً حقيقياً لهما. ويبدو أنّ أبا داود أوّلُ من أطرىٰ كتابَهُ وامتدحه بصوتٍ عالٍ، وأظهر فضائله. وتوجد رسالة وجّهها أبو داود لفقهاء مكة[2] يبيّن فيها المبادئ النقديّة التي اتّبعها في جمعه للأحاديث شارحاً وجهة نظره في اختياراته.

يقول أبو داود في رسالته: «ولا أعلم شيئاً بعد القرآن ألزم للناس أن يتعلموه من هذا الكتاب. ولا يضرّ رجلاً أن لا يكتبَ من العلم بعدما يكتب هذه الكتب شيئاً. وإذا نظر فيه وتدبّره وتفهمه حينئذ يعلم مقداره»[3].

وهذا الحكم علىٰ كتابه[4] كان له صدىٰ عند صغار المعاصرين وَمَن خَلَفَهم الذين كانوا بالفعل يمتلكون الصحيحين. ويقول تلميذه زكريا الساجي (ت 306 هـ): «كتاب الله أصل الإسلام، وكتاب سنن أبي داود عهد الإسلام»[5].

---

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 520.

(2) والشيء نفسه يُروى عن ابن خلدون، المقدمة ص 261 «في رسالته المشهورة».
* [رسالة أبي داود إلى أهل مكة مطبوعة. بتحقيق محمد الصباغ، ونشر دار العربية، بيروت.]

(3) مختصر شرح السيوطي (القاهرة 1298) ص 3. * [من الواضح أنّ رسالة أبي داود لم تكن بين يدي جولدتسيهر لا مطبوعة ولا مخطوطة. وقت تأليف كتابه هذا. والنص المشار إليه موجود في ص 28 من الطبعة التي قام بتحقيقها محمد الصبّاغ]

(4) ويقال إن الترمذي أيضاً زكّى كتابه بعبارة مماثلة، يقول فيها: «ومن كان في بيته هذا الكتاب، فكأنما في بيته نبيّ يتكلّم» حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 548.
* [وردت العبارة نفسها عند الذهبي: تذكرة الحفّاظ 2: 188، وابن حجر: تهذيب التهذيب 9: 389.]

(5) الذهبي: طبقات الحفاظ 1: 266 * [ترجمة أبي داود السجستاني]

ونجد تطرّفاً أكبرَ من ذلك في قول خطّاب السبتي (ت 388 هـ)[1]:

«واعلموا رحمكم الله أنّ كتاب السنن لأبي داود كتابٌ شريـفٌ لم يُـصنّف في حكم الدين كتابٌ مثلُهُ، وقد رُزِقَ القَبولُ من الناس كافة فـصار حَكَـماً بـين فرق العلماء وطبقات الفقهاء علىٰ اختلاف مذاهبهم، وعليه مُعَوّلُ أهل العـراق ومصر والمغرب، وكثير من أقطار الأرض. وكان تصنيفُ الحديث قبل أبي داود الجوامعَ والمسانيدَ ونحوها، فيجمع تلك الكتب مع الـسنن والأحكـام أخبـاراً وقصصاً ومواعظ أو آداباً. فأما السنن المحضة فلـم يقـصد أحـدٌ مـنهم جمعهـا واسـتيفاءها، ولم يقـدر عـلىٰ تلخيـصها واختـصار مواضـعها مـن أثنـاء تلـك الأحاديث الطويلة كما حصل لأبي داود. ولهذا حلّ كتابُهُ عند أئمة أهل الحديث وعلماء الأثر محلّ العجب. فضُربت إليه أكباد الإبل ودامت إليه الرحل»[2].

ومع ذلك لم تقع سنن أبي داود في أعين الجمهور موقع الصحيحين. ولعلّه من الخطأ اعتقاد أن السلطان التشريعيّ للصحيحين يعـود إلىٰ عـدم التنـازع في صحة أحاديثهما، وإلىٰ نتائج التحقيقات العلمية. وسلطان هـذين الكتـابين لـه أساس شعبيّ، وظلّ الأمر كذلك بالرغم من النقد الحرّ لأحاديث مفردة فـيهما دون الإشارة إلىٰ صحة المتن الذي لا يقبل الجدل (والـذي يمكـن أن يكـون أو كـان مـادةً للنقـد)،ولا إلىٰ الالتـزام بدراسـة محتويـات الـصحيحين (المـتن) باعتبارهما مرجعية مرجعية العمل الديني < مصدر التشريع >[3].

والأساس الشعبي لهذين الكتابين هو إجمـاع الأمـة، أي تلقـي الأمـة لهـما بالقبول، وهو ما رفع من شأنهما إلىٰ أعلىٰ المستويات[4].

---

(1) [الخطابي ليس من سبتة Ceuta، ولكنه من بست بسجستان، وهو تصحيف بلا ريب للبستي بالسبتي]

(2) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 2: 227.

(3) المصدر السابق ص 95

(4) قارن على وجه الخصوص بمقدمة النووي لمسلم 1: 14، وابن خلدون: المقدمة 371

* [راجع تعليقنا على كلام جولدتسيهر في هذا الموضع]

وبالرغم من هذا الاعتراف العام بالصحيحين في الإسلام، فإنّ هذا التعظيم والتقدير لم يمضِ بعيداً بسبب النقد الحرّ للأحاديث الموجودة في الكتابين والذي يُعدّ محظوراً وغير مقبول.

وهناك عملٌ نقديٌّ قام به أبو الحسن الدارقطنيّ (ت 385 هـ)، يحمل اسم (الاستدراكات والتتبع)، انتقد فيه مائتي حديث في الصحيحين. والكلام عن الشكوك النقدية في بعض متون كتب أحاديث الأحكام أمر شائع، وقد رأينا بالفعل في ص (104) مثالاً علىٰ تعبيرات قاسية لفقهاء أتقياء صالحين في استنكارهم حديثاً قَبِلهُ البخاري. وفي حين أنّ هذا يتعلّق بمسألةٍ عديمة الأهميّة في التطبيق الديني < العمليّ >، إلّا أننا نستطيع أن نشير إلىٰ حديث آخرَ يتعلّق بالشعائر الدينيّة عند البخاريّ[1]، يرويه الأوزاعيّ عن الصحابيّ عمرو بن أميّة.

يقول الأصيليّ قاضي سرقسطة (ت 390 هـ) أنّ رواية هذا الحديث غير صحيحة، وهي لم تُذكر عند كلّ الرواة العدول[2]. والأقل دهشة أنَّ علماء الكلام أمثال الباقلاني الأشعريّ أنكر حديثاً للبخاريّ[3] متّبعاً في ذلك إمام الحرمين الجويني والغزالي، ووصفه بأنه غير صحيح[4].

---

(1) البخاري (كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين). والحديث يتعلّق بإقرار النبيّ ﷺ المسح على العمامة بدلاً من مسح الرأس كما هو معتاد في حالة المسح على الخفين. والمذهب الحنبلي يعترف بهذا الحديث من الناحية العملية. انظر الصفدي، محمد بن عبد الرحمن العثماني الدمشقي: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ص 8.

* [جاء في هذا الموضع المذكور من صحيح البخاريّ: «حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ أَخْبَرَنَا الأَوْزَاعِيُّ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أُمَيَّةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى عِمَامَتِهِ وَخُفَّيْهِ وَتَابَعَهُ مَعْمَرٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَمْرٍو قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ]

(2) القسطلاني: إرشاد الساري 1: 280

* [قال الأصيليّ فيما حكاه عنه ابن بطال: «ذكر العمامة في هذا الحديث من خطأ الأوزاعي، لأن شيبان وغيره رووه عن يحيى بدونها، فوجب ترجيح رواية الجميع على الواحد». وأجيب بأن تفرّد الأوزاعيّ بذكر العمامة على تقدير تسليمه لا يستلزم تخطئته لأنه زيادة من ثقة غير منافية لغيره فتُقبَلُ.]

(3) البخاري (كتاب التفسير، باب قوله تعالى «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم» من سورة براءة)

(4) القسطلاني: المصدر السابق 7: 155.

=

وهذا الموقف المتحرّر من متون الصحيحين استمرّ حتىٰ في زمن تعظيم الصحيحين، ولا سيما صحيح البخاريّ الذي نال من التقدير ما تجاوز به الكتب الأخرىٰ.

فابن الملقّن (ت 804 هـ) لم يتردّد في التعليق علىٰ عبارة وردت في البخاريّ[1] بقوله: «وهذه مقالة عجيبة لو نزّه البخاريّ عنها كتابه لكان أولىٰ»[2].

ولم يكن بمقدور أحد من الأتقياء أن يشعر بالمهانة من هذه اللغة.

إنّ القبولَ الذي ناله هذا الكتاب كان موجّها لمجموع الكتاب لا إلىٰ كلّ حديثٍ فيه بمفرده. وهذا التقدير تجذّر بفعل إجماع الأمة[3]، وهو السمة الحقيقية لسلطة الإجماع الذي كان الفقه السلفيّ يطلبه ويسأل عنه عند الاختلاف في دقائق الصحيح قبل قبولها وعدّها صحيحةً.

فالشيخ ابن الصلاح (ت 643 هـ) يرىٰ أنّ ما روياه أو أحدهما فهو

---

* [جاء في القسطلاني: «قال صاحب الانتصاف: مفهوم الآية قد زلّت فيه الأفهام، حتى أنكر القاضي أبو بكر الباقلاني صحة الحديث، وقال لا يجوز أن يُقْبَلَ هذا، ولا يصح أنّ الرسول قاله.. وقال إمام الحرمين في مختصره: هذا الحديث غير مخرج في الصحيح. وقال في البرهان: لا يصححه أهل الحديث. وقال الغزالي في المستصفي: الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح. وقال الداودي الشارح: هذا الحديث غير محفوظ. وهذا عجيب من هؤلاء الأئمة كيف باحوا بذلك وطعنوا فيه مع كثرة طرقه، واتفاق الصحيحين على تصحيحه. بل سائر الذين خرّجوا في الصحيح. وأخرجه النسائي وابن ماجه]

(1) البخاري (كتاب النكاح، باب ما يحل من النساء وما يحرم)

(2) القسطلاني: المصدر السابق 8: 36.

* [قول ابن الملقن هذا ليس نقداً لحديثٍ في البخاريّ، وإنما هو نقدٌ لرأي فقهيّ للشعبي عامر بن شراحيل. وكلام جولدتسيهر يُشْعِرُ بأنّ نقد ابن الملقّن موجَّه لحديث نبويّ في الصحيح، والأمر ليس كذلك، وهذا تدليس]

(3) قارن، ابن خلدون: المقدمة ص 797.

* [يقول ابن خلدون: «ومن أجل هذا قيل في الصحيحين بالإجماع على قبولهما من جهة الإجماع على صحة ما فيهما من الشروط المتفق عليها»]

مقطوع بصحته والعلم القطعيّ حاصل فيه[1].

وخالفه المحققون والأكثرون، فقالوا: يفيد الظن ما لم يتواتر»[2].

وكلمات النووي هذه[3] يصف بها وجهة نظر الفقه الحافظ (السلفي) نحو هذين العملين الكبيرين الذي حاول رجاله الثقات أن يؤسسوا عليه كما يمكن أن يرىٰ من هذا الاستشهاد الذي سقناه.

(13)

لم يقف تعظيم المسلمين للسنة عند الصحيحين، بل تجاوزهما إلىٰ كتب السنن الأربعة التي مرّ ذكرها. وقد عُرِفت بالكتب السنّةِ التي تتضمن أحاديث الأحكام، وهي في حدّ ذاتها تشكّل الموارد الرئيسة لِفِقْهِ الحديث. وعندما كانت الحاجة ماسّة لتلك الكتب الستة ظهرت كتب مماثلة أخرىٰ. غير أنّ هذه الأخيرة لم تستطع أن ترسخ نفسها في الاستعمال، وحتىٰ لو استمرت في الانتشار فإنها لن تحقّق السلطان نفسه التي نالته الكتب الأخرىٰ. وهذه العبارة الأخيرة صحيحة. فمثلاً، سنن أبي محمد عبد الله الدارميّ السمرقنديّ (ت255 هـ)، والتي تُسمّىٰ كذلك مُسند الدارميّ[4] بالمعنىٰ الواسع لكلمة المسند الذي مرّ الكلام عنه آنفاً.

وهذا كتابٌ ينتمي كليّاً بحسب منهجه وأسلوبه إلىٰ مجموعة كتب السنن التي تحدثنا عنها سابقاً.

---

(1) * [هذا لفظ النووي في التقريب 1: 131 وفيه تصرّف، لأن لفظ الشيخ ابن الصلاح مقصور على ذلك القسم الذي هو أعلى درجات الصحّة]

(2) قارن بـ Schreiner في مجلة ZDMG، XL11، ص 630 وما بعدها.

(3) النووي: التقريب 1: 132 (المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي)

(4) أبو المحاسن: ابن تغري بردي 3: 22 [عن الدارمي قارن بذيل تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان GAL SI ص 270]

(*) [جاء في النجوم الزاهرة لابن تغري بردي في الموضع المذكور: «الدارمي السمرقندي المحدِّث، صاحب المسند»].

والفرق الوحيد هو أنّ الدارميّ، والذي كان أيضاً مهتماً بالمعرفة الفقهية حسب مذهب أصحاب الحديث، حاول أن يُنَمّي هذا الهدف بتقديم بضعة فصول عامّة في الحديث وعلومه يُدْلي فيها بحججه للدفاع عن وجهة نظره[1].

ولم يلتزم الدارميّ بالشروط الصارمة لصحة الحديث التي وضعها معاصراه: صاحبا الصحيحين، ولكنه قام كأصحاب السنن فأضاف نقداً لدرجة صحتها[2].

وكان الدارمي، مثل البخاريّ، يقوم بتوجيه الأحاديث بحسب فهمه الشخصيّ لها نحو الجانب العمليّ[3] < الفقه المستنبط من الحديث >. وقد يُبيّن الدارميُّ في آخر الحديث أنّ الحكم ليس للوجوب بل للندب[4]، وهو في مثل هذه الحالة يقول عادةً: «هو الأدب» أو «ليس بواجب»، وما شاكل ذلك[5]. ولعلّ هذه الملاحظات ساقها الدارميّ شفهياً لتلاميذه عندما كان يدرّسهم كتابه، ويصدّرها بقوله: «قال أبو محمد» أو حينما يُسأل عبد الله عن الحديث

---

(1) Ed. Cawnpore pp. 1-87. «جرير عن عاصم». لا أظن أنّ جريراً

(2) الدارمي: السنن (ص 60). «جرير عن عاصم. لا أظن أنّ جريرا سمع هذا من عاصم». وفي ص 91: «عبد الكريم شبه المتروك». وفي ص 359: «عثمان بن سعد: ضعيف». وكثيراً ما يُشير الدارميّ إلى الانقطاع في السند، كما يقوم أحياناً بتصحيح أخطاء الأسانيد، أو يناقش ما فيها من شُكوك، انظر ص 261، 265، 326، 338، 432.

(3) الدارمي (كتاب الطهارة، باب قوله: إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا..) «فدلّ فعل الرسول». قارن أيضاً بما ورد في الصفحات 253، 255، 262، 266.

(4) انظر كتابنا (الظاهرية) ص 70 وما بعدها.

(*) [لم يرد في الموضع المشار إليه من كتابه الظاهرية شيءٌ يتعلّق بالدارمي، وكلّ ما ورد هناك سوقه مثالاً على اختلاف الأئمة في أَكْلِ لحوم الخيل فهو مباح عند الشافعيّ وأحمد، ومكروه كراهة تحريم عند أبي حنيفة، ومكروه كراهة تنزيه عند مالك.

(5) الدارمي (كتاب الطهارة، باب في الذهاب إلى الحاجة)، و (كتاب الأضاحي، باب ما يُسْتَدل من حديث النّبي أن الأضحية ليست بواجب) و (كتاب النكاح، باب إجابة الوليمة).

«هل تقول به ؟ أو تأخذ به ؟»[1]. وهو يجيب عن ذلك تارة بـ (نعم)[2]، وتـارة أخرىٰ بـ (لا)[3]، أو يراوغ في الإجابة عنها كأن يجيب بقوله: «قوم يقولون»[4]. وبطريقة مماثلة يشير إلىٰ أحاديث مفـردة، ومـا فيهـا مـن اختلافـات بـين أهـل العراق وأهل الحجاز أو المجموعات < الأمصار > الأخرىٰ[5].

والدارميّ، شأنه شـأن أصـحاب الـسنن الأخـرىٰ، يستـشهد بأحاديـث مختلفة[6]، ويقرر مذهبـه بخـصوصها بـشكل مـستقل تمامـاً وبخـلاف الأئمـة المعروفين، إمّا مُؤيّداً لها أو معارضاً. فهو يقول مثلاً: يـرىٰ أحمـد بـن حنبـل أنّ حديث عمرو بن مرة صحيح، ولكني أعمل بحديث يزيد بن زياد»[7].

ولعلّه من العسير جداً وغير المفيد أيضاً لمقاصـدنا أن نحـاول اليـوم فهـم ذوق الفقهاء المشارقة لاكتشاف السبب في عدم حصول سنن الدارمي التقـدير

---

(1) * [قيل لأبي محمد عبد الله: «تقول به ؟ قال: لا. إذا نام قائماً ليس عليه الوضوء».انظر الـدارمي (كتـاب الوضوء، باب الوضوء من النوم)]

(2) الدارمي 114، 196، 197، 230، 250، 254، 351. «أو يعبّر عن موافقته بإيماءة من رأسه» «فأومأ برأسه»
* [جاء في الدارمي (كتاب البيوع، باب في الذي لا يحلّ منعه): «قيل لعبد الله: تقول به ؟ فأومأ برأسه»].

(3) المصدر السابق 11، 98، 116، 156
* [جاء في الدارمي (كتاب الطهارة، باب المرأة تطهر عند الصلاة أو تحيض): قَالَ أَبُو مُحَمَّد: قَـرَأْتُ عَـلَى زَيْدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ الْـمَرْأَةِ تَطْهُرُ بَعْدَ الْعَصْرِ قَالَ:: تُصَلِّي الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ. قُلْـتُ: فَـإِنْ كَانَ طُهْرُهَا قَرِيبًا مِنْ مَغِيبِ الشَّمْسِ. قَالَ: تُصَلِّي الْعَصْرَ وَلا تُصَلِّي الظُّهْرَ وَلَوْ أَنَّهَا لَمْ تَطْهُـرْ حَتَّـى تَغِيـبَ الشَّمْسُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا شَيْءٌ. سُئِلَ عَبْد اللهَّ: تَأْخُذُ بِهِ قَالَ: لا.].

(4) المصدر السابق 342، أو يقول: لا أدري. * [ليس في قول الدارمي: «والناس يقولون» و «لا أدري» أي مراوغة. ولكنها الأمانة العلمية وأدب الاختلاف. ولا يحتمل سياق تلك العبارات غير ما ذكرنا.]

(5) الدارمي (كتاب الطهارة، باب إذا اختلطت على المرأة أيام حيضتها)، (كتاب الصوم، باب فيمن أكل ناسياً)
* [جاء في الموضع الأول: «أَهْلُ الْحِجَازِ يَقُولُونَ: الإقراء الأطهار. وَقَالَ أَهْلُ الْعِرَاقِ: هُوَ الْحَيْضُ. قَـالَ عَبْد اللهَّ (الدارمي): وَأَنَا أَقُولُ هُوَ الْحَيْضُ». وجـاء في الموضـع الثـاني: «قـال أبـو محمـد: أهـل الحجـاز يقولونَ: يقضي، وأنا أقول: لا يقضي» وفي هذين الموضعين ردّ عـلى قـول جولدتـسيهر الـسابق وهـو أن الدارمي يستخدم مثل هذه العبارات للمراوغة]

(6) المصدر السابق 177

(7) المصدر السابق ص 152

نفسه الذي نالته كتب السنن الأربعة الأخرىٰ.

ومن المحتمل أنّ جزءاً من تفسير هـذا الإهمـال يعـود إلىٰ حقيقـة موقـف المؤلف المتردّد نحو مادّته كما قد رأينا من النقاط التي توضّح هذه الغاية، ويبدو أنّ سنن الدارميّ أقرب إلىٰ أن تكون مـصدراً لآراء عـصر مؤلفهـا منهـا إلىٰ أن تكون كتاب حديث.

وثمة عامل آخر وهو أنّ كتاب الدّارميّ أقلّ شمولاً، ويقـدّم القليـل مـن التفاصيل الدقيقة التي يُقدّمها أبو داود والنسائي. وعلىٰ الرغم مـن أنّ حجمـه يبلغ ثلث كتب السنن الأخرىٰ، فإنه يتعامل كذلك مـع موضـوعات الحـديث التي لا تمت للتشريع بصلة[1] < أي أنه يحتـوي عـلىٰ أحاديـث غـير أحاديـث الأحكام >، وربما هذا هو السبب الذي يُسمىٰ أحيانـاً لأجلـه بالجـامع.(انظـر ص 213 فيما سبق)[2].

ومن هذا القدْرِ المحـدود المتعلـق بالمجـال الكبـير للتـشريع يمكـن فهـم الكتاب. ولعلّ محدودية مادة الكتاب، فضلاً عـن طريقـة تأليفـه، يرجـع إليهـا السبب في إهمال كتاب الدارميّ، علىٰ خلاف مـا كـان مـع مؤلفـات معاصريـه الأصغر سنّاً، ولذلك لم ينَلْ إجماع العالم الإسلاميّ، ولم يكن في نفـس المـستوىٰ الذي ناله الآخرون. ولكنّ سنن الدارمي لم تكن طيّ النسيان، فقد نالت حظـاً من البحث واستشهد بأحاديثها. وفي العصر الحـديث مـسّت الحاجـة إلىٰ نـشر طبعة من تلك السنن. وفي عصر «المصنفات» ظهرت كتب لم يُلتفت إليها بفعل تأثير الكتب الستة التي سادت في العالم الإسلاميّ، وقد نُسِيَت كُلياً، ولم تؤخـذ في الاعتبار حتىٰ داخل الدوائر العلميّة، خلافاً للدارميّ.

---

(1) المصدر السابق ز انظر مثلاً المقدمة التي وضعها للسنن وكذلك الصفحات 272 وما بعدها، وص 363 وما بعدها.

(2) وهكذا ورد اسم الكتاب في مخطوطة لايدن: «كتاب المسند الجامع». راجع: .Cat.Lugd. Batav., i v , p.49

ويكفي أن نذكر هنا مثالاً، وهو أنه في ذلك العصر ألّف في الأندلس مُحَدِّثٌ ينحدر من أصل مسيحي[1] تعلّم في الشرق الإسلاميّ، ويُدْعىٰ بقيّ بن مخلد (ت 276 هـ) مصنّفاً من نوع خاص. وكتابه هذا هو في الوقت نفسه مصنّفٌ ومُسندٌ أو إلىٰ حدٍّ ما محاولة للانتقال من الأخير < المسند > إلىٰ الأول < المصنف >. فرجال الإسناد، كما في مسند الإمام أحمد، هم نقطة البداية. (فهو يذكر عدداً من الصحابة لا يقلّ عن 1300 صحابياً)[2]، غير أنّ أحاديث كلّ راوٍ ترتّب بحسب الأبواب الفقهية[3]. وليس مما يثير الدهشة أنّ هذا النوع من الجوامع قد حلّت محلّه الكتب الستة حتىٰ في البلدان التي نشأ فيها. وثمة سببٌ آخرُ يُعزىٰ إليه إخفاق مسند بقيّ بن مخلد، وهو أنه لم تكن لمؤلفه سمعة طيّبة بين أقرانه بسبب موقفه المستقلّ في المسائل الفقهيّة في عصره. وكأيّ فقيهٍ مستقلّ عانىٰ كثيراً من زمرة الفقهاء[4]. ويبدو أنّ مُسندَ بقيٍّ بن مخلد قد دُرِسَ خلال فترة زمنيّةٍ قصيرةٍ، حيث كتب ابنُ أخي رفيع (ت 318 هـ) مُختَصَراً له[5].

وقد تَبِعه بعد ذلك أبو العباس النيسابوريّ (ت 313 هـ)، وأبو إسحاق

---

(1) دوزي Dozy , ZDMG , XX , p. 598.

(2) وهو يروي عن أبي هريرة 5374 حديثاً. النووي 1: 37

(3) ابن بشكوال رقم 227 ص 516

(4) ابن عذاري: البيان المغرب 2: 110

[انظر كذلك ذيل تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان 1: 271]

* [جاء في البيان المغرب: «وفي صدر دولته سُعيَ بيقيّ بن مخلد إلى الأمير محمد، وذلك أنه لما قَدِمَ بقيّ بن مخلد من الشرق عن رحلته الطويلة بما جمع من العلوم الواسعة والروايات العالية والاختلافات الفقهية، أغاظ ذلك فقهاء قرطبة أصحاب الرأي والتقليد الزاهدين في الحديث، الفارين من علوم التحقيق، المُقصِّرين عن التوسّع في المعرفة، فحسدوه، ووضعوا فيه القول القبيح، حتى ألزموه البدعة، وبغّضوه إلى العامّة. وتخطى كثيرٌ منهم برميه إلى الإلحاد والزندقة، وتشاهدوا عليه بغليظ الشهادة، داعين إلى سفك دمه..»]

(5) السيوطي: طبقات الحفاظ 1: 365

* [ابن أخي ربيع الصائغ هو الحافظ الثقة العلامة أبو محمد عبد الله بن محمد بن حسن بن عبد الله بن عبد الملك الكلاعيّ مولاهم الأندلسي.. «اختصر مسند بقي.. ».]

الأصفهانيّ (ت 353 هـ) والعسّال (ت ت 349 هـ) الذين وضعوا مسانيدَ علىٰ الأبواب الفقهية [1].

ومن بين جميع تلك المؤلفات التي ظهرت في القرن الثالث والتي تنتمي إلىٰ هذا النوع، لم تنل إلّا الكتب الستة مكانة في التشريع. وهذه الكتب تستخدم مصدراً لمعرفة التعاليم النبوية في المسألة الفقهية.

وإذا ذكر أحدهم، في مجال الحديث، المصنّفين والمصنفات فهو يريد الصحيحين أو كتب السنن علىٰ الترتيب بحسب مكانة مؤلفيها.

فالنووي، يقول مثلاً، في إثر مسألة فقهية: «هو صحيح في مذهب الشافعيّ باتّفاق المصنّفين بعد الإشارة إلىٰ البخاريّ وأبي داود والترمذي [2].

وليس في وسعنا أن نثبت بالتاريخ الدقيق متىٰ حظي الصحيحان بإجماع الأمة ؟ أو متىٰ توسّع ذلك الإجماع ليشمل الكتب الستة ؟

ومع ذلك فإننا نعتقد أنّ هناك معلومتين للجواب عن السؤال الثاني. واحدة موجبة، والثانية سالبة يمكن استعمالهما نقطتي بدء تاريخيتين.

الأولىٰ: الاعتراف العام بالكتب الستة لم ينتشر في النصف الأوّل من القرن الرابع، ودليل ذلك أنّ سعيد بن السكن (ت في مصر 353 هـ)، وكان ذا شهرة فقهية كبيرة، ويُسمىٰ (الحُجّة)، عندما سُئِلَ أنّ يبيّن أكثرَ الأشياءَ أهميّةً من بين المصنّفات الدينيّة المتراكمة، أخرجَ من بيته أربعة أحمال قائلاً: «هذه أصول الإسلام: صحيح البخاريّ، ومسلم، وأبو داود، والنسائي» [3].

---

(1) جاء في طبقات الحفاظ (ترجمة رقم 25): «صنّف المسند على التراجم» وفي كشف الظنون لحاجي خليفة 5: 534 (ترجمة رقم 1997): «المسند على الأبواب». * [في طبقات الحفاظ (ترجمة حمزة بن عمارة الأصفهاني): «وقال ابن نعيم: أوحد زمانه في الحفظ. لم يُر بعد ابن مُظَاهر في الحفظ مثله. صنّف المسند على التَّراجم»]

(2) انظر المنثورات (مخطوط) ورقة 8 أ.

(3) السيوطي: طبقات الحفّاظ (طبقة 12، ترجمة رقم 38) ترجمة سعيد بن عثمان بن السكن.

=

كانت هناك، إذاً، نزعة حتىٰ في ذلك العصر لتوسيع دائرة كتب أحاديث الأحكام لتتجاوز دائرة الصحيحين، غير أنها لم تشمل جميع الكتب الستة.

الثانية: في نهاية القرن الخامس أو بداية السادس < الهجريّ > تم ضمّ سنن الترمذيّ وابن ماجه لكتب السنن < الأربعة >. فابن حزم (ت 456 هـ) ما زال عنده بعض الشكوك حول الترمذي. وازدادت الشكوك في سنن ابن ماجه بسبب الأحاديث الضعيفة الكثيرة الموجودة فيها. وفي ذلك العصر تقريباً ظهرت المحاولات الأولىٰ للاعتراف بهذين الكتابين اللذين لم يُعتبرا بَعْدُ من الصحيح.

وجرت هذه المحاولات بشكلٍ منعزل، كما أنّ هناك علاماتٍ علىٰ أنّ الشّكوكَ في سنن ابنِ ماجةَ ظلّت حيّةً لقرنٍ آخرَ. وقد وضَعَ العالِمُ الأندَلُسيُّ رزين بن معاوية السرقسطيّ والذي عاش في مكةَ (ت 535 هـ) مختصَراً للصحاح الستة[1]، ولم يدرج سنن ابن ماجه معها واستبدل بها موطأ مالك. وكذلك لم يُخصّص عبد الحق الأزديّ المعروف بابن الخرّاط مكاناً لابن ماجه بين مصادر كتابه (الأحكام الكبرىٰ) الذي اعتمد فيه علىٰ كتب الحديث المعروفة[2]. ولم يعرف محمد بن أبي عثمان الحازميّ الهمذانيّ (ت 584 هـ) إلّا الأئمة الخمسة[3]. ومحاولة ضمّ سنن ابن ماجه إلىٰ كتب السنن الأخرىٰ تمّت في

---

* [جاء في الترجمة المذكورة: قال ابن حزم: اجتمع إليه قوم من أصحاب الحديث فقالوا إن الكتب في الحديث كثيرة فلو دلنا الشيخ على شيء نقتصر عليه منها فدخل إلى بيته وأخرج أربع رزم ووضع بعضها على بعض وقال: هذه قواعد الإسلام (كتاب البخاري وكتاب مسلم وكتاب أبي داود وكتاب النسائي). مات في المحرم سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة]

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 199، 3: 132 (تجريد الصحاح الستة) وكتاب رُزَين يُستعمل كثيراً من قِبَلِ مؤلف كتاب (المدخل)

(2) فهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني Cat. Ar.Br. Mus. P. 712 b. قارن مع فوات الوفيات للكتبي 1: 248.

(3) الفرت: فهرست برلين Ahlwardt, Berl.Cat , II , p.40, no. 1141, 13

ذلك الوقت علىٰ يدّ أبي الفضل محمد بن طاهر المقدسيّ (ت 507 هـ)[1] إلَّا أنّ ذلك لم يلقَ نجاحاً كبيراً. وفي حين أنّ الأعمال المختصرة في ذلك العصر التي ذكرناها للتوّ لم تعتبر سنن ابن ماجه بعد ' والعالم العراقيّ المتشدد ابن الجوزيّ (ت 597) لم يأخذ في الاعتبار سنن ابن ماجه في كتابه (جامع المسانيد)[2]، فإننا نكتشف أنّ البغوي (ت 516 هـ) ذكر ابن ماجه في مصادر كتابه (مصابيح السنة)، والذي يُسمىٰ أيضاً مصابيح الدجىٰ[3]، كما ضمّن أيضاً سنن الدارميّ.

وثمة محاولة أخرىٰ لتثبيت مكانة ابن ماجه قام بها بعد ذلك ببضعة عقود عبد الغنيّ الجماعيليّ (ت 600 هـ)[4] في كتابه (الإكمال) أو بشكل أدق (الكمال في معرفة الرجال)[5] حيث ذكر رجال الكتب الستة. وهذه المحاولة الجديدة في جعل سنن ابن ماجه مكافئة للكتب الأخرىٰ يبدو أنها قد لقيت نجاحاً أكبر مما لاقته المحاولات السابقة، ويؤكد هذه الحقيقة ظهور الكتب الستة بشكل متعاقب، والاعتراف بها عموماً في المصنّفات.

---

(1) السيوطي: طبقات الحفاظ 1: 542 (طبقة 15 ترجمة 21). «وكان ظاهرياً» قارن بكتابنا (الظاهرية) ص 118 ملاحظة رقم 4. وعن ضمّ سنن ابن ماجه انظر المدخل إلى الدارمي ص 7. انظر حاجي خليفة 5: 175. الفرت: فهرست برلين ص 95 رقم 1254. وعن أبي الفضل المقدسيّ انظر، ياقوت الحموي: معجم البلدان 5: 172. * [مادة (مقدس)]

(2) وهو يذكر ذلك في كتابه (القصّاص والمذكّرين) ص 46.

* [يقول ابن الجوزي في كتابه (القصّاص والمذكّرين) في معرض ذكر مصنفاته: «وكتاب جامع المسانيد جمعت فيه مسند أحمد، وصحيح البخاريّ، وصحيح مسلم، وكتاب الترمذيّ. وهذه الكتب الأربعة تكون قريباً من ثلاثين مجلداً فاختصرتها في خمس مجلدات مع ذكر الأسانيد»].

(3) انظر فهرست المخطوطات العربية في مكتبة القسم الهندي من وضع أوتو لوث Otto Loth، لندن، 1877، ص 35 رقم 49.

(4) الباجمعوي: أجلى الأسانيد ص 30. وعن هذا الكتاب انظر ص 180 مما سبق.

(5) ياقوت الحموي: معجم البلدان 2: 160. * [مادة: جماعيل]

فهذا ابن النجّار (ت 643 هـ) صنّف كتابه (رجال الكتب الستة) تحت فئة متماثلة[1].

وهذا ابن تيمية < مجد الدين عبد السلام الجد > (ت 652 هـ) يبني كتابه (المنتقىٰ في الأحكام)[2] علىٰ الكتب الستة ومن بينها سنن ابن ماجه[3]. كما جمع نجيب الدين بن الصيقل (ت 672 هـ) حديث أولئك الرجال الذين يُستشهدُ بهم باعتبارهم رجال الأئمة الستة[4].

وبالمثل فعل شمس الدين < ابن > الجزري (ت 711 هـ)[5] في كتابه < جامع الأصول > مُقِرّاً بمكانة سنن ابن ماجه باعتباره مصدراً يُحتجُّ به إلىٰ جانب الكتب الخمسة[6]. وكذلك صنع يوسف المزّي (742 هـ) في كتابه (أطراف الكتب الستة)[7].

نستطيع، إذن، أن نستنبطَ من كلّ ذلك أن ضمَّ جميع الكتب الستة إلىٰ بعضها، وكما لا تزال معروفة في الإسلام اليوم، قد تجذّرَ في الوعيّ الجماعيّ

---

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون 1: 220

(2) فهرست المخطوطات العربية بالمتحف البريطاني Cat.ar.Br.Mus. p. 540 b, no. 1192

(3) ولهذا الكتاب اسم آخر هو (المتقى في الأخبار) وهو العنوان المثبت على النسخة المطبوعة في بولاق، ويقع في سبعة أجزاء. انظر التقرير السنوي Annual Report DMG , 1879, p.148 , no. 75.

* [كتاب ابن تيمية الجد هو (المنتقى من أخبار المصطفي) وهو مطبوع، وقد قام الشوكاني بشرحه تحت عنوان نيل الأوطار]

(4) فهرست آلفرت، برلين 2: 258 رقم 1577

(5) * [ابن الجزري المتوفي سنة 711 هو محمد بن يوسف وهو ليس المشار إليه في كشف الظنون، والذي ذُكِرَ في كشفِ الظنون هو شمس الدين ابن الجزري أبو السعادات صاحب جامع الأصول (ت 605 هـ)، كما صرّح بذلك حاجي خليفة 2: 1473]

(6) حاجي خليفة: كشف الظنون 5: 175

* [جاء في الموضع المشار إليه من كشف الظنون 2: 1477: وقال شمس الدين بن الجزري في سنن ابن ماجه: وهو سادس الكتب الستة]

(7) آلفرت: المصدر السابق ص 175 رقم 1375

لفقهاء الإسلام في القرن السابع. وبالرغم من أنّ تلك الكتب < السنن الأربع > عُدّت منذ هذه الفترة فصاعداً من أكثر المصادر أهمّيّةً في التعليم الدينيّ. إلّا أن الرأي العام لا يزال يضع الصحيحين في مستوىً أعلىٰ من الكتب الأربعة. والصحيحان يتفوّقان دائماً علىٰ الكتب الأخرىٰ، وعند الاحتجاج تُذْكَرُ الكتبُ الأربعةُ مع ذكر الصحيحين[1]، وهذا يعني البخاري والأربعة. ويظلّ الشيخانِ موطنَ تقديرٍ[2]، وقد خُصّص لهما مكانة متميّزة بين الأئمة الستة[3].

وبالرغم من أنّ تقدير الكتب الستة باعتبارها مصدراً تشريعياً حدث في القرن السابع الهجري، وفي جزء كبير من العالم الإسلاميّ[4]، إلّا أنه من الخطأ القول بأنّ أهميتها التشريعيّة التي وُجِدت فيما بعد وحتىٰ العصر الحاضر كانت وبشكلٍ عام مُسَلّماً بها منذ البداية. كما ينبغي الأخذ في الاعتبار أنّ المحاولات التي حدثت في الشام قد بلغت كلّ العالم التشريعيّ الإسلاميّ تدريجياً، وأنّ تلك المحاولات في البداية اكتسبت مكانتها من الأحكام الفردية لعلماء محدّدين. كما بقيت، كذلك، عقولٌ مستقلّةٌ لم تسمح لنفسها أن تتأثّر بجمع

---

(1) السيوطي: طبقات الحفاظ (1: 215) طبقة 8 ترجمة رقم 76، 92، 100، وطبقة 9 ترجمة رقم 56. «البخاري والأربعة» أو «مسلم والأربعة». الكتبي 1: 209. وفي طبقات الحفاظ طبقة 8 ترجمة رقم 103، وطبقة 9 رقم 11: «الأئمة الخمسة».

* [جاء في الطبقة 8 (76) ترجمة عمرو بن علي بن بحر الصيرفي الفلاس الحافظ: «وعنه الأئمة الستة الأخرون»، وفي ترجمة محمد بن أبان الوزير البلخي (92): «وعنه البخاري والأربعة ومسلم خارج الصحيح»، وفي ترجمة هناد بن السري بن مصعب اليمني التميمي (100): «وعنه مسلم والأربعة والبخاري في غير الصحيح»، وفي ترجمة عباس بن محمد بن حاتم الدوريّ (طبقة 9 ترجمة 56): «روى عنه الأربعة»، وفي ترجمة محمد بن رافع بن أبي يَزد سَابُوْر القُشيري (طبقة 8 ترجمة 103: «وعنه الأئمة الخمسة»، وفي ترجمة علي بن نصر الجَهْضَمي (طبقة 9 ترجمة 11: «وعنه الأئمة الخمسة»].

(2) المصدر السابق طبقة 8 ترجمة 61

(3) المصدر السابق طبقة 8 ترجمة 77، 90، 95، 96، 99، 99، 104، 105، 114، 115

(4) * [في هذا الكلام نظر. راجع تعليقنا على هذا الموضع]

الكتب الستة مع بعضها البعض، بل ذهبت إلىٰ ما هو أبعد من ذلك بتأييد الشكوك في سنن ابن ماجه، والتي أثيرت منذ فترة مبكّرة، ولم ترغب في قبول تسوية هذا الكتاب بكتب السنن الأخرىٰ.

وهذا ما يُفسّر حقيقة أنّ أبا عمرو عثمان بن الصلاح (ت 643 هـ) مؤلّف كتاب (علوم الحديث)[1]، في القرن السابع، تكلّم عن الكتب الخمسة ولم يذكر ابن ماجه[2].

ولم يذكر النووي (ت 676 هـ)، الذي جاء بعد ابن الصلاح واختصر كتابه المذكور ونقل عنه في كتبه الأخرىٰ غير التقريب، إلّا الكتب الخمسة، ووضع سنن ابن ماجه في مستوىٰ مسند أحمد[3]

وحتىٰ المتأخرون من العلماء أحبوا الاحتفاظ بالعدد (6)، وذلك بإضافة موطأ مالك أو مسند الدارميّ بدلاً من سنن ابن ماجه[4].

وظلّ عدم التأكيد علىٰ الكتب الستة قائماً حتىٰ في القرن الثامن عندما الشيخ وليّ الدين أبو عبد الله (ت 737 هـ) وَضَع كتابه (مشكاة المصابيح)، ولكنّ مؤلف هذا الكتاب قضىٰ لسنن ابن ماجه[5]، بينما لم يتحدث ابن خلدون (ت 808 هـ) إلّا عن الأمهات الخمس دون ذكر ابن ماجه بالاسم[6].

ومحاولة إظهار التقدير والاحترام لموطأ مالك بجعله كتاباً سابعاً يُضاف إلىٰ

---

(1) راجع ما سبق ص 175

(2) انظر تقريب النووي 2: 150. * [مطبوع مع شرحه تدريب الراوي للسيوطي]، وحاجي خليفة: كشف الظنون 5: 174

(3) النووي: مقدمة شرحه لصحيح مسلم 1: 5، 70. قارن، فلايشر: فهرست لايبتزج ص 485، اوتو لوث Otto Loth : فهرست المخطوطات العربية بمكتبة القسم الهندي، لندن، ص 86 أ

(4) Salisbury, p.137. Risch. P.38 top.

(5) Harrington , Remarks upon the authorities of Musulman Law, Asiatic Researches , x, Calcutta, 1808) , p. 477, note.)

(6) ابن خلدون: المقدمة ص 370.

الكتب الستة، بالإشارة إلىٰ «الكتب الحديثية السبعة»، ظهرت في مرحلةٍ متأخرة[1].

(14)

ليس بالإمكان غضّ النظر عن أنّ ضمّ كتب الحديث الستة إلىٰ بعضها هو من عمل المشرق الإسلاميّ. وفي الوقت الذي ظهر فيه ذلك كان المغرب يقيم قدراً كبيراً لمصنفات الحديث التي ازدهرت بشكل كبير في تلك الحقبة (انظر القسم اللاحق 15).

وهذه الكتب العشرة، حسب رواية المعاصر لتلك الحقبة عبد الواحد المراكشي، جعلها ثالث أمراء الموحدين أبو يوسف يعقوب أساساً لكتابٍ جامع يقوم عليه الفقه في دولته ونبذ كتب الفروع[2].

وبالإضافة إلىٰ الكتب الخمسة تضمّ الكتب العشرة: (6) ـ الموطأ، (7) ـ سنن البزّار (ت 440 هـ)، (8) ـ مسند ابن أبي شيبة (ت 264 هـ)، (9) ـ سنن الدارقطني (ت 385 هـ)، وأخيراً، (10) ـ سنن البيهقي (ت 458 هـ). ولم تُضَمّ سننُ ابن ماجه إلىٰ الكتب العشرة.

والمرسوم الذي وُضِعَ في عهد أبي يوسف يُلْزِمُ بالكتبِ العشرةِ يمكن رؤيته في بلاد المغرب من خلال الكتاب الذي وضعه العالم الأندلسيّ أبو العبّاس أحمد بن معدّ[3] التجيبيّ الإقليشيّ (ت 550 هـ)، غير أنه بدلاً من سنن

---

(1) انظر عبد الغنيّ النابلسي ZDMG ,XVI, p. 666, no. 58 (قارن بالمصدر السابق رقم 50: «الكتب الستة وموطأ مالك» والكاتب المسلم المعاصر الباجعويّ يضم الأصول السبعة بهذا المعنى، المسانيد ص 14.)

(2) تاريخ الموحدين ص 202 نشرة دوزي، الطبعة الثانية.
History of the Almohades , ed. Dozy 2nd edition , p.202

(3) ياقوت الحموي 1: 339، وفيه: «معروف».
* [هو أحمد بن معدّ بن عيسى بن وكيل التجيبيّ أبو العباس ابن الإقليشيّ، عالم بالحديث، أصله من إقليش بالأندلس. وليس هو أحمد بن معاذ كما توهّم د. علي حسن عبد القادر الذي أساء قراءة اسمه في نصّ جولدتسيهر فحسبه معاذاً..]

البيهقيّ استعمل سنن علي بن عبد العزيز البغويّ [1].

وفي المشرق أيضاً لم يتوقفوا عند أحكام الكتب الستة بعد القرن السابع. فالكتب الستة تميّزت بأنها أهم كتب الحديث. ولكن مع التقدير الممنوح لعلماء الأمة فإنه لم يكن من الإنصاف ألا يُمنح قدْرٌ من الشرف للمسانيد القديمة كالذي مُنِح لمصنّفات القرن الثالث، التي لم يكن لها حتىٰ هذه الحقبة الزمنيّة مشاركة واضحة. وفي حين كان الاعتراف بالكتب العشرة عند المغاربة محاولة لإيجاد أحسن المصادر للفقه العمليّ، فهو عند المشارقة نتيجة جهود لرد الاعتبار، علىٰ الأقل بالمعنىٰ الأدبي، للأئمة الكبار في العقود المتقدمة الذين لم تُعتبر كتبهم من الكتب الستة بسبب أمور عمليّة. ولذلك فإنّ الكتب العشرة لم تكتسب سلطانها في المشرق كما كان حالها مع المؤسسة الرسميّة في بلاد المغرب.

واختيار الكتب العشرة لم يكن نهائياً بشكل راسخ، ولكن تُرِكَ ذلك لأهواء ذاتيّة. ولم تجتمع الكتب العشرة قبل القرن الثامن. وفي ذلك القرن قام المحدّث شمس الدين الحسينيّ الدمشقيّ (ت 765 هـ) بوضع كتابه (التذكرة في رجال العشرة) الذي تعامل فيه مع جميع الرواة الموجودين في أسانيد الكتب العشرة بالنهج نفسه الذي تعاملت به المصنفات المبكِّرة مع رجال الصحيحين، وبعد ذلك مع رجال الكتب الستة [2].

وفي هذا القرن اختيرت الكتب العشرة بشكل اعتباطي، وهي تشمل بالإضافة إلىٰ الكتب الستة: (7) الموطأ، (8) والمسند (ولعله مسند الإمام أحمد)، (9) ومسند الشافعي، (10) ومسند أبي حنيفة. كما قام العالم الشهير ابن

(1) Cat. Lugd. Batav.2nd ed. I. p.211, IV, p.76

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ 1: 537 (طبقة 21 ترجمة رقم 9).

* [جاء في طبقات الحفاظ: «هو الحافظ شمس الدين أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الدمشقيّ الحسيني. ألّف التذكرة في رجال العشرة»].

حجر العسقلاني باختصار الكتب العشرة[1] في أحد كتبه المسمىٰ (أطراف الكتب العشرة والمسند الحنبلي). والمقصود بالأطراف أوائل الأسانيد وأواخرها. الصحابي الذي يرجع إليه الحديث ومعظم الأئمة الذين رووه.

(15)

لم تدم الفترة الزمنية التي بلغ فيها التصنيف الإسلامي ذروته وأوجه طويلاً، حيث ذوَت نَضْرَتُه سريعاً، مثلما نشأ سريعاً في جميع فروعه منذ بدايته في وَفْرةٍ مُذهلةٍ، حيث أفضت إلىٰ نوعٍ من التجميع الهامد الخالي من الحياة. وثمة نخبة من المصنّفين الكبار ظهروا استثناءً يُبيّنُ المستوىٰ العام للإنتاج العقليّ، وحتىٰ أبعد من ذلك.

ففي القرن الخامس الهجريّ نجدُ أنّ التصنيف ولا سيّما في المجال الدينيّ، ويُعدُّ الغزاليّ آخرَ مؤلِّفٍ في تلك الحقبة يتصف بالاستقلالية في التفكير، يُظْهِرُ لنا القليلَ من المفاهيم الأصيلة أو المواقف المستقلّة حيث بلغ التجميع وكتابة الشروح والحواشي نهايته. وعديد من الكتب القديمة ظهرت بشكلٍ جديد أو شكلٍ مختصرٍ، وهذا ما يصف أنشطة التأليف في الحقب اللاحقة مع استثناءات قليلة. وعندما ذَكَرَ أحدُ النقّاد العرب أنّ القرن العاشر يتعذّر فيه وجود علماء ولا يوجد فيه إلّا النّسّاخ[2]، فهو متساهل جداً مع القرون الخمسة السابقة.

وكان المقدسيّ (القرن الرابع) قادراً بالفعل علىٰ أن يقول إنّ بعضاً من أسلافه لم

(1) المصدر السابق (طبقة 22 ترجمة رقم 8). «جمع الكتب الستة غير واضح»، وأيضاً طبقة 24 ترجمة رقم 10.

* [جاء في الموضع الأول من طبقات الحفاظ في ترجمة الحافظ شمس الدين أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة بن محمد الدمشقي الشريف الحسيني: «وخرج لنفسه معجماً، وجمع رجال المسند وألف التذكرة في رجال العشرة: الكتب الستة والموطأ والمسند ومسند الشافعي وأبي حنيفة». وفي الموضع الثاني من المصدر نفسه في ترجمة ابن حجر: «وعمل أطراف الكتب العشرة والمسند الحنبلي»]

(2) عمر بن ميمون المغربي، ZDMG xxviii , p. 318.

يكونوا إلّا جمّاعين، وعدَّ نفسه استثناءً جديراً بالثناء من الاتجاه العام في التصنيف، بذكر خصوصية كتابه الذي لم يُقدّم إلّا الجديد الذي لم يُسمع به وقتئذٍ[1].

ويتزايد التصنيف تدريجيّاً مروراً بمراحل مختلفة حتىٰ تصل إلىٰ السيوطيّ (ت 911 هـ) الذي يمثّل ذروة التصنيف عند المتأخرين[2].وهذا التطوّر يُظهرُ تناقُصاً مُستمرّاً في النشاط الأصيل وتزايداً في أكثر الأنواع سطحيّةً من الكتب التي يشقّ تمييزها عن الكتب المنحولة، حتىٰ إنّ كاتباً من المتقدمين نسبياً وهو الحصري (القرن الخامس) وهو عقعق [3] أدبي حقيقيّ باعترافه حيث يقول:

«وليس لي في تأليفه من الافتخار، أكثر من حسن الاختيار، واختيار المرء قطعة من عقله»[4].

وفي القرن العاشر يصف أحد مؤرخي الأدبِ عصرَه بقوله: «التأليف

---

(1) المقدِّسي، طبعة دي خويّه ص 241.

* [المقدّسيّ. كذا بتشديد الدال في الأصل. وهو يريد أبا عبد الله محمد بن أبي بكر المقدميّ (ت 387 هـ) صاحب كتاب (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) الذي قام بطبعه دي خويه سنة 1906 في لايدن. ولعله يريد قول المقدسي في أول كتابه المذكور: «ووجدت العلماء قد سبقوا إلى العلوم فصنفوا على الابتداء ثم تبعتهم الأخلاف فشرحوا كلامهم واختصروه، فرأيت أن أقصد علما قد أغفلوه وأنفرد بفن لم يذكروه إلّا على الإخلال وهو ذكر الأقاليم الإسلامية وما فيها من المفاوز والبحار والبحيرات والأنهار.. »].

(2) وصف السخاوي (طبقات المفسرين ص 22 طبعة ميرسنج) هذا المؤلف (السيوطيّ) بالانتحال، ولكن ينبغي أن نقدّم الشكر لمصنفاته حيث احتفظت لنا بكثير مما تبقّى من الكتب النادرة والمفقودة مع أنّ السيوطي ألّف مقامة في بيان الاختلاف بين المؤلِّف والمُنتَحِل Cat. Ar. Lugd.Batv., I, p.237، ولا نجد أثراً لذلك في الطبعة الحجريّة لمقامات السيوطيّ، 1275.

* [الرسالة المشار إليها هي المقامة المعروفة بـ (الفارق بين المصنّف والسارق) للسيوطي، وهي مطبوعة مستقلّة. ومقامات السيوطيّ طُبعت مرتين: (1) ـ بتحقيق د. عوض الغباريّ، منشورات دار الثقافة العربية. (2) ـ بتحقيق عبد الغفار البنداريّ ومحمد زغلول، منشورات دار الكتب العلميّة. وفي مقامات السيوطي مقامة بعنوان (الكاوي في تاريخ السخاوي) وفيها ردّ على اتهامات السخاوي له في كتابه (الضوء اللامع).

(3) * [العقعق طائر يشبه الغراب معروف عند العامة بأنه يخطف الأشياء من أيدي الناس، وهذا وصفٌ غير لائق بالحصري القيرواني الأديب، لأن فيه اتهاماً له بالسرقة. وفي الأصل الألماني: Elster، وفي الترجمة الإنجليزية: Magpie]

(4) الحصري: زهر الآداب 1 : 4

هذه الأيام ليس إلّا جمعاً لما تفرّق، ولصقاً لما تمزّق»[1]. وعندما بلغ هذا الفساد الأدبي ذلك المبلغ في تلك الحقبة، باستثناء ومضات مشرقة ككليات أبي البقاء وسفينة الراغب (بولاق 1253 هـ)، كان الأكثر احتراماً وتقديراً من بين المصنّفين مَن كانت اختياراته ومنتخباته تتكوّن من أجزاء عديدة.

ومختارات بهاء الدين العاملي، التي ولع بها المشارقة[2] كثيراً، حُجِبَت بأعمال مماثلة كُتِبَت قبلها. والمؤرّخ الأندلسيّ أبو الحسن بن سعد المعروف عند القرّاء بالمقّري كتب تحت عنوان (مرزمة)[3] تصنيفاً يتضمن ملاحظات تاريخية وأدبيّة قيل إنها حِمْلُ بعير[4].

ومضىٰ المصنفون المشارقة بعيداً فيما يتعلّق بحق التأليف. وهناك ثبتٌ بأسماء المنتحلين للكتب يتضمّن أسماء كثيرة مهمّة. وعادة الانتحال الرديئة هذه بدأت منذ فترة مبكّرة من تاريخ التأليف في الإسلام[5].

وقد رأينا بالتفصيل في مكان آخر كيف كانت القرصنة الأدبيّة سلوكاً عند الثعالبيّ (ت 430 هـ) علىٰ سبيل المثال[6]. وفي القرن السابع الهجريّ قام عماد الدين بن الأثير، وبكل بساطة، بنسخ الشرح التاريخي لابن بدرون موهماً بأنه

---

(1) ابن ظهيرة: تاريخ مكة 2: 328.

* [هو محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن ظهيرة المكي المخزوميّ، تقلّد الإفتاء بمكة. له الجامع اللطيف في فضل مكة وبناء البيت الشريف. انظر، رضا كحالة: معجم المؤلفين 11: 200، و الزركلي: الأعلام 7: 289]

(2) تاريخ الشيعة Literaturgesch. Der Shîà ص 27.

(3) Bündel (رزمة). وقد أحبّ المصنّفون هذه العناوين في مصنفاتهم. فبهاء الدين العاملي يسمّي أحد كتبه (المخلاة)

(4) المقري: نفح الطيب 1: 640. وثمة تصنيف يتضمن قدراً من الخرافة ذكره طاشكبري زاده في كتابه (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية).(مخطوط كايسر , Kaiser. Hafbibliothek, Vienna, H.O. no. 122) 1، ورقة 105 أ. والمؤلف المشار إليه هو مولانا مؤيد زاده في مطلع القرن العاشر.

(5) يتهم المسعودي ابن قتيبة بسرقة محتويات كتابه (الأخبار الطوال) منه، ويزعم أنه له. انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 105

(6) انظر Geschichte der sprachgelehrsamkeit , III , pp. 29 ff.

من تأليفه دون ذكرٍ لمؤلفه الحقيقيّ[1].

ودون تأمّلٍ كثيرٍ نجد عمر بن الملقّن المتحل في القرن الثامن يتهمه أحد كتّاب السير والتراجم بأن القدر الأكبر من كتبه الثلاثمائة سرقات من مؤلفين آخرين[2]. وكان للمقريزي المشهور بعض الشكوك في هذه النقطة. فنحن نعلم، فيما يتعلّق بكتابه التاريخيّ الكبير، من ترجمة السخاويّ الذي يتهمه بأنه أخذ كتابه من سلفه الواحديّ[3].

وهذا الاتهام يظهر أكثر صحة عندما نعلم أنّ المقريزي نفسه سرق من ابن حزم دون أن يشير إليه[4]

لقد كان علم الحديث متجاوزاً ربيعه بآثاره الكلاسيكيّة الأولىٰ. ومع نهاية تلك المؤلفات التي وصفناها توّاً باعتبارها مصنّفاتٍ شرعيّةً أخذت الكتب ذات الطابع التجميعيّ المتزايدة تكتسب مكانة لها. ولكنه بدا جليّاً مما مضىٰ أن استقلالية المؤلفين التقليديين يمكن رؤيتها في اتباعهم لمبادئهم الخاصة في مصنفاتهم، وفي تقويمهم النقدي والتطبيق العملي لما جمعوه.

---

(1) انظر Dozy, Commentaire historique sur le poéme d'Ibn Abdoun, introduction, p. 31

* [ابن بدرون هو عبد الملك بن عبد الله أبو القاسم الحضرميّ، أديب أندلسيّ من أهل شلب. اشتُهِرَ بكتابه (شرح قصيدة ابن عبدون)، وهو مطبوع سمّاه «كمامة الزهر وفريدة الدهر». انظر الأعلام للزركلي 4: 161، والتكملة لابن الآبار 2: 620، وبروكلمان: تاريخ الأدب العربي 1: 415. وابن عبدون هو محمد بن عبد الله الوزير الفهري (ت 529 هـ) وهي رائية في التاريخ في مرثية بني الأفطس. وأول القصيدة المذكورة:

الدهر يفجع بعد العين بالأثر ... فما البكاءُ على الأشباحِ والصّورِ]

(2) انظر، السخاوي: الضوء اللامع 6: 103

(3) تاريخ سلاطين المماليك في مصر لكاترمير Quatremére , Histoire des Sultans Mamlouks de l' Egypte , I, p.xii

(4) جولدتسيهر: الظاهرية ص 202

* [في الصفحة المشار إليها من كتابه الظاهرية بعض الشواهد على نقل المقريزي في كتابه الخطط لبعض النصوص من كتاب (الفصل) لابن حزم بشكل حرفيّ دون الإشارة إلى صاحبها]

والأجزاء الأخيرة من الكتب الستة تُظْهِرُ بالفعل تَدَنّي القُدْرةِ علىٰ التـأليف التي غرقت في القرن الخامس إلىٰ مستوىٰ الممارسـات العمليّـة في التـصانيف [1]. ومع ذلك ينبغي التّأكيد علىٰ أنه حتىٰ علماء الحديث في مراحل التصنيف اللاحقة كانت لهم مقاصد محدّدة. وقد تحقّق هذا الغرض بعدّة وسائل:

أولاً: إمّا بتوجههم إلىٰ كتب الأحكام مع بعضها البعض، إمّـا بـالجمع بـين الصحيحين كما فعل عالمان أندلسيان: الحُميدي من ميورقة (ت 488 هـ)، وابـن الخرّاط الإشبيليّ (ت 582 هـ)[2]، أو بتوسيع العمل ليشمل جميع الكتب الـستة، وأحياناً بإضافة أحد المُسندين، أو كليهما (مسند الإمام أحمد، أو مسند الدارميّ).

وفي القرن الثامن الهجـري وضـع عـلاء الـدين الـشيخي البغـداديّ (ت 471 هـ) كتابه (مقبول المنقول) علىٰ أساس الكتب الستة، وأضاف إليها مسند أحمد والموطأ وسنن الدارقطني[3]. وفي القـرن التاسـع وسّـع الـسيوطي نطـاق

---

(1) آخـر عمل حديثيّ أصيل دُرِسَ فيما بعد (وإن لم يكن غالباً) كان صحيح ابن حِبّان (ت 354 هـ) والذي عُرِفَ بسبب ترتيبه < المبتَدَع > وتقسيماته باسم التقاسيم والأنواع.. وتوجد مخطوطـة لـه مـع تعليقـات عليها لابن حجر.

انظر Cat.ar. Brit. Mus.p.709 b فهرست المخطوطات العربية بالمتحف البريطاني رقم 1570. وتوجـد منها قطعة ذكرها آلفرث في فهرست برلين 2: 106 رقم 1263. ويمكن لمن يريد وصفاً لهـذا المـصنّف الحديثيّ أن يراجع «أسانيد المحدثين».

[انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان وذيله Gal. , I , 172 , SI, 273].

* [توهم بروكلمان تبعاً لجولدتسيهر حيث ظنّ أن لابن حجر شرحاً أو تعليقاً على صـحيح ابـن حبـان، ويريد كتاب (موارد الضمآن إلى زوائد ابن حبان). وقال إنه لابن حجر الهيثميّ. والصواب: نور الـدين الهيثمي، وهو غير ابن حجر الهيثمي. والمراد بالزوائد ما زاد في صحيح ابن حبان عن البخاريّ ومسلم.، حيث قال الهيثمي: «فقد رأيت أن أفرد زوائد صحيح أبي حاتم محمد بن حبـان عـلى صـحيح البخـاريّ ومسلم مرتباً ذلك على كتب فقه أذكرها لكي يسهل الكشف فيهـا، فإنـه لا فائـدة في عـزو الحـديث إلى صحيح ابن حبان مع كونه في شيءٍ منهما» ص 28، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة]

(2) قارن بفهرست الكتـب العربيـة المحفوظـة بكتبخانـة الخديويـة المصرية، القـاهرة، 1: 214، وكـذلك فهرست المخطوطات العربية في المتحف البريطاني رقم 1563 ص 705 أ.

(3) فهرست القاهرة 1: 316.

الجمع في مصنّفه (جمع الجوامع)[1] حتىٰ شمل كلّ الجوامع الموجودة.

وقد حاول هذا العالم الكبير أن يعطي كتبه طعم الجِدّة والابتكار بابتداعه أسساً جديدة في تقسيم المادّة، ولو جاء ذلك مصادفةً.

وقبل ذلك ظهر أبو محمد الحسين بن مسعود البغويّ (ت 510 هـ) بنظام نقديّ محدّد في كتابه (مصابيح السنة). لقد جمع البغويّ في كتابه سبعة من الكتب الرئيسة قام بترتيب مادتها وتصنيفها وفق مبادئ ثابتة، مستشهداً أولاً في كلّ باب بأحاديث الصحيحين ومشيراً إليها بلفظ (صحيح)، ثم بما هو (حسن) وهي الأحاديث المأخوذة من كتب السنن. ويضيف من حين إلىٰ آخر الأحاديث الغرائب، وحتىٰ الأحاديث (الضعيفة). وهو في تقسيمه هذا يتّبع منهج الترمذي الذي كان أوّل من ميّز الأحاديث (الحسنة)[2]. وفضلاً عن ذلك نظّم كتاب البغويّ، وبشكل واضح ومختلف، الأحاديث الصحيحة بحسب درجات صحتها < توثيقها >، ونتيجة لكماله وفائدته العمليّة اكتسب شعبية عظيمة بين جمهور المسلمين حتىٰ الوقت الحاضر، لا سيّما حينما وضع وليّ الدين التبريزي من أعيان القرن الثامن الهجري كتابه المسمىٰ (مشكاة المصابيح).

وقد حلّ هذا الكتاب عند أنصاف المتعلمين من المسلمين محلّ مصنفات الحديث القديمة التي استمدّ مادته منها. وهو يتجنّب كلَّ إبراز غير ملائم للأسانيد[3].

ويعترف البغوي في مقدمة كتابه، فيقول عن أحاديث مصابيح السنة: «جمعتها للمنقطعين إلىٰ العبادة لتكون لهم بعد كتاب الله تعالىٰ حظاً من السنن

---

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 614. قارن بين (جمع الجوامع)، و (الجامع الصغير) للسيوطي.. آلفرث: فهرست برلين 2: 155 رقم 1351، 157 رقم 1353.

(2) راجع ما سبق ص 237. مما يوصف بأنه غريب حديث (الطير) الذي ذكره البغويّ في كتابه (راجع ما سبق ص 113) انظر مصابيح السُّنة 2: 200.

(3) * [قول المؤلف غير دقيق، والصواب أنّ البغويّ ترك ذكر أسانيد الحديث مخافة الإطالة، حيث قال: «وتركتُ ذكر أسانيدها حذراً من الإطالة عليهم، واعتماداً على نقل الأئمة»].

وعوناً علىٰ ما هم فيه من طاعة». وبالرغم من ذكر كلّ باب من أبواب أحاديث الأحكام في هذا الكتاب، إلّا أنّ أبواب الأدب والفضائل والرقائق تفوقها عدداً بشكلٍ واضح[1].

وثمة دافعٌ ثانٍ عند المصنّفين المتأخرين، وهو محاولة الاقتصار في مصنفاتهم علىٰ صنفٍ معيّن من الأحاديث الموجودة بكتب السنن، والمحدّدة بمحتوياتها. حيث تُجمعُ الأحاديثُ ذات المعنىٰ الأخلاقيّ تحت عنوان (الترغيب والترهيب)، مثل تلك التي قام بجمعها المحدّث النيسابوريّ البيهقي (ت 458 هـ)، ومِن بعده زكيّ الدين المنذريّ (ت 656 هـ) الذي لم يقتصر عملُه علىٰ الأحاديث الأخلاقية فقط[2]. كما اهتم مؤلفون آخرون بأحاديث الأحكام. فابن تيمية المشهور (ت 652 هـ) انتخب أحاديث الأحكام من الكتب الستة ومسند الإمام أحمد[3]، وقد سبقه في ذلك الأندلسي ابن الخرّاط الأزديّ (انظر ما سبق ص 241) وتلميذه الجماعيلي الحنبلي (ص 241 أعلاه)[4].

والدافع الثالث كان محاولةً رسميّة بكلّ معنىٰ الكلمة لتلخيص أكثر الأحاديث أهميّة ووضعها في مختصر سهل المنال حتىٰ يسهل الوقوف علىٰ كلّ حديث. وقد أدّىٰ ذلك، وبشكلٍ ظاهر في القرن الخامس فصاعداً، إلىٰ نوعٍ من الترتيب الألفبائي للأحاديث[5]، سواء أكان ذلك بحسب أسماء الرواة أم بحسب الأحرف الأولىٰ لمتن الحديث[6].

---

(1) * [هذا الكلام غير صحيح. بل إنّ أحاديث الأحكام تُشكّل ثلثي الكتاب]

(2) انظر فهرست المخطوطات العربية بالمتحف البريطاني ص 720 أ، وفهرست برلين من وضع آلفرت 2: 141 رقم 1328 وما بعدها. قارن أيضاً بمجموع النووي، المصدر السابق، ص 145 رقم 1334.

(3) قارن بما ذكر سابقاً ص 242.

(4) فهرست القاهرة 1: 249، 254، 261، 318. آلفرث: فهرست برلين 2: 126 رقم 1304 وما بعدها.

(5) انظر مثلاً، وارنر Warner رقم 355 من فهرست مكتبة لايدن، مجلد 4، ص 65 – 74 مخطوطة رقم 1575، فهرست المخطوطات العربية بالمتحف البريطاني ص 713 أ. فهرست آلفرث، برلين، الأرقام 345، 450، وما ورد في تلك الصفحات هو من ذلك النوع من التصنيف.

(6) كذلك اتّبع السيوطي الترتيب الألفبائي.

وبهذا كانت وجهات النظر التي انتهجها المحدّثون من الجيل اللاحق، مع ذلك القدْرِ الهائل من الأحاديث المتكررة، مُضْنِيَةً بلا ريب. وبعض هذه المصنفات الجديدة، ومنها ما ذُكِرَ سابقاً، وُجّه بِالمقصدِ العامّ لتوسيع مجال الحديث، ولحماية الأحاديث التي رُفِضَت رسمياً مِن قِبَلِ المدرسةِ المتشدّدة باعتبارها غير صحيحة أو لم تكن موثقة بشكلٍ كافٍ.

والتوسّع في هذا الاتجاه كان في غاية الصعوبة في المجال الفقهيّ، وكان التسامح الأكبر (مُتّبعاً آراء أقدم)[1] ظاهراً في الأحاديث الخرافية. وهناك عدد كبير من الأحاديث أُدرِجَت وكانت مرفوضة في زمن الكتب الستة، أو لم تكن جزئياً موجودة وقتئذٍ.

والنزوع إلىٰ التخلص من الموضوعات في العهود المبكرة واللاحقة لم يلبث أن تبدّدَ، وأن المتحمّسين المتشددين، أمثال الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) وابن الجوزي (ت 597 هـ) الأكثر حماسةً وشراسةً في استئصال الأحاديث الموضوعة، صاحب التصانيف الكثيرة في الموضوعات والمدلّسين، كان عملهم أشبه بالوعظ في أُذن الأصم. وجميع ما تعاقب من تفنيد[2] كان المقصود منه إضعاف اعتراضات ابن الجوزي المتعصّب. وكان الجمهور متلهفاً لإنقاذ كل أنواع الأحاديث المستنكرة والتي ينبغي أن تُردّ إلىٰ مكانتها الجديرة بالاحترام[3].

وموقف المسلمين الأتقياء في هذه الحقبة من رفض الأحاديث له علامات بارزة. فقد كتب عبد الرحمن بن إدريس الرازي (ت 327 هـ) في القرن الرابع كتابه (الجرح والتعديل) الذي كان يتعلّق بتقييم الاعتراضات النقديّة الموجّهة للرواة المشبوهين والأقوال المشبوهة. ويوجد هذا الكتاب في مكتبة القاهرة في

(1) راجع ما ذُكِر سابقاً ص 143 وما بعدها.

(2) بخصوص الردّ على انتقادات ابن الجوزي انظر، حاجي خليفة: كشف الظنون 6: 264

(3) * [في هذا الكلام نظر. انظر تعليقنا عليه]

ستة مجلدات وفي نسخ قليلة غير كاملة[1].

دخل أحد الصالحين مرّةً إلىٰ مجلس الدرس حيث كان عبد الرحمن الرازي منشغلاً بقراءة كتابه. فسأله الضيف وهو يوسف بن الحسن الرازي: ما هذا ؟ فأجاب: الجرح والتعديل. قال: وما معناه ؟ قال: أُظهِرُ أحوال العلماء، من كان ثقة وَمَن كان غير ثقة. فقال له يوسف: أما استحيت من الله تعالىٰ تذكر أقواماً قد حطّوا رواحلهم في الجنّة، أو عند الله منذ مائة سنة تغتابهم. فبكىٰ عبد الرحمن وقال: يا أبا يعقوب. والله لو طرق سمعي هذا الكلام قبل أن أُصنّفه ما صنّفته. وارتعد وسقط الكتاب من يده ولم يقرأ في ذلك المجلس[2].

وعلىٰ ذلك النحو كانت كذلك مشاعر النّقاد العقليين عندما تغلّب احترام الحديث عليهم. وهذه الرواية توضّيح عمليّ لما ذكره الترمذيّ من أنّ بعض الناس استنكروا نقد الرواة بالجرح والتعديل[3].

وبهذه الدوافع أعاد المحدّثون المتأخرون تثبيت ما حذفه < ما رماه بالوضع > ابن الجوزي المتشدّد من أحاديث. وبعد انتشار الصحيحين دَخَلَتْ هذه النزعة إلىٰ حيّز التنفيذ فوراً، فألّف الحاكمُ النيسابوري (ت 405 هـ) الحافظ الكبير، وإمام المحدّثين كما يُسميه الذهبيّ، كتابه (المستدرك علىٰ الصحيحين)، ودافع فيه عن أحاديث عديدة ضد الصحيحين، لا سيما أنه حاول أن يُثبتَ أنّ الصحيحين طَمَسَا (!!) أحاديث كثيرة بسبب شرطيهما، وكان ينبغي أن تكون صحيحةً بكلّ معنىٰ الكلمة.

ولقد حصّنَ هذا الإمامُ نفسه بماء زمزم لكيّ يتفوّق ببركة هذا الماء

(1) فهرست القاهرة 1: 124 [ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1: 278 – 279 حيدر آباد 1941]

(2) أبو المحاسن، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 3: 265

(3) الترمذي: العلل 5: 738 (مطبوع بآخر جامع الترمذي)

* [يقول الترمذي في الموضع المشار إليه: «وقد عاب بعض من لا يفهم على أهل الحديث الكلام في الرجال»]

المقدّس في عمله الصالح[1]. ويمكن معرفة أيّ نوع من الأحاديث تلك التي دافع عنها الحاكم النيسابوري في مواجهة الصحيحين من الأمثلة الآتية:

نجد خرافات سخيفة عن اجتماع نبيّ الله إلياس، الذي بلغ طولُه 300 ذراعاً، بمحمد وصاحبه أنس بن مالك. فرجل الله التوراتي يبارك نبيّ الإسلام ويتحدث معه، ويتناولان معاً الطعام علىٰ مائدةٍ تنزّلت من السماء. وبعد هذا اللقاء اختفىٰ إلياس في السماء فوق سحابة[2].

وأضاف الحاكم إلىٰ هٰذه الرواية قائلاً إن هذا الحديث صحيحٌ أي أنه ليست عليه علامة الوضع. ويُسجّل للعقل الإسلاميّ استقلاليته في رفض انتشار هذه الخرافة بفعل الإمام شمس الدين الذهبي (ت 748 هـ). وقد تتبّع الذهبي خُطا المتقدمين في فضح الضعفاء، وكان من بين الآخرين فقد ألّف كتاباً بعنوان (الميزان في الضعفاء)[3]. وتجرّأ في هذا الكتاب وقال معلّقاً علىٰ هذه الخرافة: «أما استحيا الحاكم من الله تعالىٰ في تصحيح مثل هذا».

---

(1) السيوطي: طبقات الحفاظ 1: 411. ونجد في السير غالباً الاعتقاد بأنّ لماء زمزم تأثيراً علمياً. فالخطيب البغدادي شرب من هذا الماء المقدّس بنية أن يُدفنَ إلى جوار الوليّ الصالح بِشرِ الحافي، وأن يُقرَأ كتابُه في جامع بغداد، وأن يُدْرسَ في جامع المنصور. وقد جاء عند ابن الملقن (مخطوط لايدن رقم 532، ورقة 36 أ): «شرب ابن حجر صاحب الفنون المتعدّدة من ماء زمزم بنيّة أن يصلَ إلى مرتبة الذهبي». السيوطي: طبقات الحفاظ 1: 552. وقد أورد أبو بكر بن العربي رواية عن تأثير الشرب من ماء زمزم. انظر المقري 1: 487. وعن خلط المداد بماء زمزم، انظر ابن بشكوال ص 501 رقم 111.

* [جاء في طبقات الحفاظ للسيوطي في الموضع المشار إليه 1: 411: «وعنه، أي الحاكم النيسابوري: شربت ماء زمزم وسألتُ الله أن يرزقني حسن التصنيف». والخبر الذي نقله من مخطوط ابن الملقّن أصله ما رواه ابن عساكر «أن الخطيب ذكر أنه لمّا حجّ شرب من ماء زمزم ثلاث شربات وسأل الله ثلاث حاجات أخذاً بحديث «ماء زمزم لما شُرب له». فالحاجة الأولى: أن يحدّث بتاريخ بغداد بها، والثانية: أن يملي الحديث بجامع المنصور، والثالثة: أن يُدفن عند بشر الحافي. فقضى الله له ذلك» الذهبي: تذكرة الحفاظ 3: 1139]

(2) * [يريد المؤلف الحديث الموضوع الذي لا أصل له، وقد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات الكبرى 1: 200. راجع تعليقنا على كلام جولدتسيهر في هذا الموضع]

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ 1: 522 (طبقة 21 ترجمة رقم 9)

وهذا المؤلّف نفسه، الذهبيّ، كتب تلخيصاً للمستدرك مع حاشية نقديّة. وفي هذا الكتاب أضاف قائلاً: «هو موضوع، قبّح الله مَنْ وَضَعَه، وما كنتُ أحسب ولا أجوز أن الجهل يبلغ بالحاكم إلىٰ تصحيح هذا»[1].

ومِنَ الأحاديث التي تركها الصحيحان واستدركها الحاكم حديث المهدي الذي ورد فيه وصف دقيق لهذا المخلّص. وصاحب المستدرك يظنّ أنّ إسناد هذا الحديث ينطبق عليه شرط مسلم»[2].

كما أضاف الحاكم في مستدركه حديثَ «الطير» (راجع ما سبق ص 113). ويبدو أنه بفعله ذلك يتبنىٰ رأي الشيعة. ويمكن التعرّف علىٰ رأي الفقهاء < المحدّثين > الحافظين في حديث الطير من كلام الذهبي: «ظننتُ لوقتٍ طويلٍ أنّ الحاكم لا يجرؤ علىٰ رواية حديث الطير في مستدركه، ولكن عندما نظرت في كتابه أخافني ذلك القدْرُ من الأحاديث الموضوعة الذي تكدّس في هذا الكتاب»[3]

وثمة مثال آخر علىٰ محاولات الحاكم، وهو زعمه أنّ الحديث الذي يمتدح عالم المدينة (مالك بن أنس)[4] يتوفّر فيه بحقّ شرط مسلم، ولذلك عدّه واحداً من أحاديث الصحيح[5].

---

(1) كلا القولين في الدميري: حياة الحيوان 1: 336 (مادة: الحوت)

(2) ابن خلدون: المقدمة ص 561.

* [جاء في المقدمة: «المهدي منّا آل البيت، أشم الأنف، أقنىٰ، أجلى، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت جوراً وظلماً. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه»]

(3) الدميري: المصدر السابق 2: 371 (مادة: النُّهام).

(4) راجع ما سبق ص 142

(5) الدميري: المصدر السابق 2: 282 (مادة: المطيّة) * [يريد ما ورد في الفصل الرابع من هذا الكتاب الذي يحمل عنوان (ردود الفعل ضد الوضع في الحديث) وفيه كلام عن حديث «يوشك أن تضرب أكباد الإبل..» راجع تعليقنا على هذا الموضع]

ملاحق

الملحق الأوّل:

ترجمة حياة جولدتسيهر
بقلم جوزيف سوموجي

الملحق الثاني:

جولدتسيهر: أبو الدراسات الإسلامية
بقلم شلومو دوف جويتاين

إجنتس جولد تسيهر

(1850 – 1921)

بقلم

جوزيف سوموجي

بودابست-هنغاريا

مجلة العالم الإسلامي التبشيرية (M.W)

مجلد 41 يوليو، 1951، العدد الثالث

ترجمة

د. الصديق بشير نصر

«ما أسعدني بمنحك هذه الجائزة عرفاناً بمحاولاتك السديدة في العلوم الشرقية، وإن كان عيار ذهب معرفتك أغلىٰ بكثير من عيار ذهب هذا الوسام».

بهذه الكلمات قدم أوسكار الثاني ملك السويد أحد وسامين ذهبيين لإجنتس جولدتسيهر، وقدّم الوسام الثاني لتيودور نولدكه وذلك في الثالث من سبتمبر 1889 م بمناسبة انعقاد المؤتمر العالمي الثامن للمستشرقين باستوكهولم.

وقد نال جولد تسهير هذا التقدير بمناسبة صدور كتابه «**دراسات محمدية**».

وهذه الكلمات تذكير بفضل أعمال جولدتسيهر الأساسية، وهي أعمال ذات قيمة مميزة في كل مكان يهتم فيه بالدراسات الشرقية، شأنها في ذلك شأن الذّهب.

حياته

ولد إجنتس جولدتسيهر في الثاني والعشرين من يونيو سنة 1850 م بمدينة Szekesfehervar بهنغاريا. وهو ينحدر من أسرة يهودية محترمة. وكان أسلافه صاغة بـ(هامبورغ) في القرن السادس عشر، ومن هنا كان مصدر اسم العائلة، ونجد بين اليهود الذين ينحدرون من سلالة أُمِّه أسماء مثل: هينريش هاينه، وفليكس مندلسون بارثولدي.

واستوطن أحد أفراد آل جولدتسيهر، ويسمىٰ موسىٰ مدينة kopcseny في شرق هنغاريا سنة 1735 (وهي الآن مدينة كيتي بالنمسا) حيث كان أقاربه تجار جلود لعدة أجيال. ومن هنالك انتقل أدولف جولدتسيهر في سنة 1842 م إلىٰ مدينة Szekesfehervar حيث ولد ابنه.

أظهر جولدتسيهر في شبابه المبكر نبوغاً عقلياً نادراً، فنشر وهو بعد في الثانية عشرة من عمره رسالة عن أصل الصلوات العبرية المسماة Piyyuts ومواقيتها الثابتة.

وفي السادسة عشرة من عمره التحق بمحاضرات أرمينوس فامبري بجامعة بودابست. وفي السنتين اللتين تلتا اجتيازه امتحان الاستحقاق بمدرسة كالفينيست ببودابست أُرسل بمنحة حكومية إلىٰ ألمانيا حيث درس علىٰ يد الأستاذ رودجر ببرلين في سنة 1868 وعلىٰ يد هـ.ل. فلايشر و ج. ايبرز في لايبزج سنة 1869. وتحت إشراف الأول من هذين تحصّل علىٰ درجة الدكتوراه، وكان في التاسعة عشرة آنذاك.

وظل يدرس المخطوطات العربية في لايدن وفيينا حتىٰ أصبح أستاذاً جامعياً خاصاً في بودابست سنة 1871. وفي السنة الأكاديمية 1872-1873 حاضر في اللغة العربية بكلية كالفينست للاّهوت ببودابست.

وكانت رحلتُه إلىٰ الشرق بدعم من الحكومة المجرية من سبتمبر 1873 إلىٰ أبريل 1874 حدثاً في حياته جَدِيْراً بالذكر. فدرس أولاً في الجامع الأزهر بالقاهرة [1] حيث سُمح له بتلقي محاضرات معينة بإذن خاص، ثم زار سوريا وفلسطين. وقد جمع من البلدان الإسلامية الثلاثة موادَّ قيّمةً من كتب مطبوعة ومخطوطات لمكتبة أكاديمية العلوم المجرية.

ورجع إلىٰ بودابست، وكان قد رفض عرضاً لإدارة المكتبة الخديوية بالقاهرة، فأمضىٰ معظم عمره بالعاصمة المجرية ولم يغادرها إلَّا من أجل المشاركة في المؤتمرات العلمية وإلقاء المحاضرات في الجامعات الأجنبية.

ومن سنة 1875 إلىٰ سنة 1905، أي مدة ثلاثين عاماً، لم يشغل كرسياً جامعياً لأنه كان أميناً لسر الجماعة الاسرائيلية العصرية بمدينة بِسْت. وفي تلك الغضون لم يستطع سوىٰ أن يكرّس أمسياته ولياليه للدراسة.

(1) لم يقض جولدتسيهر في مصر إلَّا بضعة أسابيع كما بيّنا ذلك في مطلع هذا الكتاب. وما سمعه مع طلاب الأزهر لا يتجاوز ساعات محدودة لا يرقى بموجبها متلقيها إلى درجة طالب في الأزهر.

وبالرّغم من الدعوات الكثيرة المرموقة التي وجهت إليه من الجامعات الأجنبية، ومنها دعوة جامعة كيمبردج لشغل كرسي وليام روبرتسون سمت في سنة 1894 م، ودعوة جامعة فؤاد الأول بالقاهرة سنة 1911، بقي وفياً لوطنه لا يبرحه

وفي سنة 1894، أصبح أستاذ كرسي اللغات السامية في جامعة بودابست، وشغل كرسيه حتىٰ مماته. وفي الوقت نفسه حاضر في الفلسفة الدينية اليهودية من سنة 1900 حتىٰ وفاته بمعهد اللاهوت اليهودي ببودابست. ومن سنة 1914 فصاعدا حاضر في الفقه الإسلامي والأعراف الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة بودابست.

واختير في سنة 1876 عضواً مراسلاً لأكاديمية العلوم المجرية ليصبح عضواً فعالاً بها سنة 1892. وفي سنة 1910 أصبح رئيساً للقسم الفيلولوجي بها، ومنذ سنة 1899 فصاعدا مثّل أكادميته في الاتحاد الدولي للأكاديميات.

وفي مطلع عام 1897 قدم اقتراحاً من أجل إنشاء دائرة معارف للعلوم الإسلامية، وبسبب مبادرته هذه أنشئت دائرة المعارف الإسلامية.

وكان عضو شرف لثماني أكاديميات علمية أجنبية، وثماني جمعيات استشراقية أجنبية، وعضواً أجنبياً لثلاث جمعيات علمية، ومن ضمنها: الجمعية الآسيوية الملكية، والجمعية الآسيوية البنغالية، والأكاديمية البريطانية، والجمعية الاستشراقية الأمريكية.

وفي عام 1904 منحته جامعة كيمبردج بانكلترا درجة الدكتوراه في الأدب. وفي عام 1906 تحصّل علىٰ درجة الدكتوراه في الحقوق من جامعة آبردين بسكوتلندة. وظل لبضعة عقود عضواً في اللجان المركزية الدائمة لمؤتمر المستشرقين العالمي، وعضواً في مؤتمرات تاريخ الأديان، ورئيساً دائماً للقسم

الإسلامي للمؤتمرات السالفة الذكر.

عاش حياة هادئة، حياة علمية كرسها للبحث.

وفي الثالث عشر من نوفمبر سنة 1921 باغتـه المـوت، ففجـع بـه العـالم المثقّف وذُكِرَ في كلِّ أرجائه.

أعمـاله العلمية

في سنين دراسـته الأولىٰ شرع جولدتـسيهر في الدراسـات العبريـة، ثـم لم يلبث أن تحوّل إلىٰ دراسة الإسلام والعبرية.

تأثر عمله منذ البداية وبشكل قاطع بحقيقة كونه أكثـر تلاميـذ (هــ.ل.) فلايشر تميُّزاً في سنة 1869 بمدينة لايبزج. وكان فلايـشر قـد تتلمـذ عـلىٰ يـد المستشرق الفرنسي دي ساسي وهو أوّل من اسـتقلّ بالدّراسـات الـشرقية عـن اللاهوت.

وكان من أوائل أعماله في مجال العبرانية أطروحته لنيـل الـدكتوراه وهـي دراسة عن تاخوم أورشاليمي وهو شارح للكتاب المقدس بالعبريـة في العـصر الوسيط. نشرت في لايبزج سنة 1870، ومنها كتاب لـه بعنـوان Mythos bei den hebraern نشر في لايبـزج سـنة 1876، قـام بترجمتـه إلىٰ الانكليـز راسـل مارتينيو تحت عنوان: علم الأساطير عند العبرانيين وتطـوره التـاريخي، وطبـع بلندن سنة 1877. وقد أثارت هذه الترجمة ضجّةً في جميع أرجاء العالم.

ومنها أيضا بعض المقـالات التـي نـشرت في الـديلي بـرس، وقـد وقـف جولدتسيهر في عمله هذا إلىٰ جانب الأفكار التأويليّة المناصِرة للسامية، مُتّبِعـاً في ذلك المنهج الذي طبّقه السير جورج وليام كوكس علىٰ اليونانيين والرومان، وهو بمسلكه هذا وقف في مواجهة إرنست رينان نصير النظريـة الآريـة. وقـد أكد علىٰ انتصار التعاليم النبوية علىٰ الأساطير، ورسم في كتابه هـذا منهجـه في

العودة إلىٰ الأصول ad fontes وهو المنهج الذي طبقه علىٰ الإسلام فيما بعد.

وقد أصبح جولدتسيهر أيضاً موقناً كمعاصره المشهور وصديقه الحميم دنكان بلاك مكدونالد من هارتفورد بأن العرب ولغتهم وبلادهم قد حفظوا لنا تفسيراً معاصراً ومستقلاً من الدرجة الثانية للكتاب المقدس، فتحول إلىٰ اللغة العربية والإسلام وكرّس حياته لهما.

وأصبح مع يوليوس فلهاوزن من (جوتنجن)، وسنوك هرخرونه المسيحي من (لايدن) أحد مؤسسي علم الإسلاميات Islamology باعتباره دراسة مستقلة بطرق بحث متميّزة. وكان أوّلَ من تعامل مع الأحاديث النبوية بنقدٍ علمي غربي، وأوّلَ من فسّر الفقهَ الإسلاميَّ، وأوَّلَ من رسم التطورَ الدينيَّ للإسلام مع اهتمام خاص بصراعاته الدينية الداخلية.

وقد غطّىٰ مجالُ بحثه كلَّ ضروب الثقافة الإسلامية، وإلىٰ حدٍّ ما يمكن استثناء التاريخ السياسي الحاضر للبلدان الإسلامية الذي لم يتعامل معه في مؤلفاته باللغات الأجنبية بالرغم من أنه أنفق في الاعتناء به جهداً كبيراً حتىٰ آخر حياته، ودليل ذلك عددٌ من مقالاته التي كتبها باللغة المجرية. ولم يشدّه إلىٰ الإسلام أنه مسألة علمية فقط،ولكنه انبهر بعمق بتوحيده وقيمه الأخلاقية العالية. وقد عبّر مراراً في كتبه عن تقدير للإسلام، فأسهم بذلك كثيراً في التقارب الروحي بين الشرق والغرب.

وضع جولد تسيهر حجر الأساس لعلم الإسلاميات Islamology بتأليفه أربعة أعمال عظيمة: عالج في كتابه (الظاهرية: مذاهبها وتاريخها) المطبوع في لايبتزج سنة 1844، معتمداً علىٰ مصادر غير مطبوعة، التطوّرَ التاريخيَّ لمدرسة الفقه الظاهري في الإسلام السنيِّ، وهو مذهب خامس مندرِسٌ الآن. يعطي جولدتسيهر في المقدمة التوطئة المنهجية الأولىٰ في مجموع الآثار العلمية الغربية

للدخول في مبادئ ومناهج الفقه الإسلامي مشيراً إلىٰ التّعارضِ بين الإسلام السنيِّ المحافظ وأهل الظاهر، بالإضافة إلىٰ أهمية تفسير القرآن.

ومن خلال هذا العمل الرائد الأصيل وَضَعَ أساس دراسة الفقه الإسلامي بمناهج علمية غربية. ويناظر كتابه (الظاهرية) ذا الأهمية البالغة في تاريخ الفقه الإسلامي كتابُه (دراسات محمدية) الذي صدر في هالي سنة 1889-1890 في جزئين.

ويُعَدُّ هذا العملُ مَطْلَعاً لعهد جديد في تاريخ الإسلام الدينيِّ. وبقلمٍ بارعٍ رسم في الجزء الأول منه كيف هزمت المروءة أو القبليّة البدوِيّة الارستقراطية علىٰ يد أعداء العنصرية والشعور الديني الديمقراطي، دين الإسلام الذي تغلبت روحه في النهاية علىٰ القومية الفارسية أيضاً، وبذلك اندمج كلُّ الشرق الأوسط في اتحادٍ دينيٍّ ثقافيٍّ واحدٍ.

كما بحث أموراً كثيرةً من الأمور الوثنية البدوية التي ظلت في عهد الإسلام. وبشكلٍ خاصٍّ تحدث عن الحركة الشعوبية التي بعثت بعد ثلاثة قرون من العنفوان العربيّ العرقيّ، ورد الفعل ضد مطالبة الشعوب المسلمة غير العربية بالمساواة.

وشرح في جزئه الثاني نشأةَ الأحاديثِ النبويّة وتطوّرِها إلىٰ أنه نتيجة للفتوحات الإسلامية الأولىٰ، وأنّه من خلال الاتصال بالشعوب الأجنبية، ظهرت واجباتٌ إداريّةٌ ومشاكل روحيّة لم يكن من السهل إيجاد حلٍّ لها اعتماداً علىٰ القرآن وحده.

ولمواجهة هذا العجز أو للتقليل منه أخذت السنّةُ الشفهيةُ تتزايد منذ فترة مبكرة بأسلوب أو طريقة يهودية، فكانت مادتها المتنوعة هي الأحاديث.

وهذه الأحاديث لا تُعَدّ صحيحةً إلّا إذا صحّت أسانيدُها، وهي سلاسل

الرواة عن النبيِّ محمد وقد زُيِّفَت بشكلٍ كبيرٍ [1] ؛ إما لخدمة المصالح السياسية أو التحزّب الديني أو حتىٰ لمدىٰ أقل من ذلك. كما زُيِّفَت لغرض التهذيب الأخلاقيِّ أيضا.

كما بيّن الكيفيةَ التي تطوّر بها نقدُ الحديث في الإسلام، وبأيّ منهج جمع المحدِّثون الأحاديث، ولأي هدفٍ ألحق دراسةً ضافيةً من أجل إعادة النظر في موطأ مالك بن أنس.

وينتهي هذا الجزء بمادة مهمة حول عبادة الأولياء والأضرحة في الإسلام.

وهنالك فصل في كتاب (دراسات محمدية) تحت عنوان: الحديث وكتاب العهد الجديد، نَشَرَت ترجمةً له بالانكليزية سنة 1902 جمعيةُ لندن لتشجيع المعارف المسيحية، وهو يتحدث عن الكيفية التي انتقلت بها أدعية المسيح إلىٰ الأحاديث الإسلامية.

وقد ظل كتاب (دراسات محمدية) حتىٰ اليوم معيناً لا ينضب لتاريخ الإسلام الديني.

وأول كتاب له في الإسلاميات هو Vorlesungen Uber den Islam [2]، وقد نشر بهايدلبرج سنة 1910، وطبع للمرة الثانية سنة 1925 وهو في أصله مدين للعلم الأمريكي، إذ أنه في سنة 1908 دعت اللجنة الأمريكية التي تتولىٰ الاشراف علىٰ إلقاء المحاضرات في تاريخ الديانة جولدتسيهر ليحاضرَ في الإسلام، ولكن لسبب مرضيّ لم يتمّ له ذلك، فكان هذا الكتاب هو المحاضرات التي أعدها لهذا الغرض.

---

(1) هذا تعميم باطل من تأثير جولدتسيهر على تلميذه سوموجي. وقد بينا ذلك في دراستنا المطوّلة (التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية). فليراجع هناك.

(2) محاضرات في الإسلام. ترجم إلى العربية بعنوان (العقيدة والشريعة في الإسلام).

وفي ستة فصول عالج شخصية محمد وتكوّن الإسلام من حيث تطوّر الشريعة من أصلها الأوّل (البدائي الساذج) إلىٰ الأمور الشكلية الدقيقة، والتحايل الشرعي غير الأمين Insincere casuistry

كما تناول التطوّرَ العقديَّ المتمثّلَ في الانقسام إلىٰ سنةٍ ومعتزلةٍ (عقلانيين)، وتوسّطِ الأشعري بينهما.

وتحدّث عن الزّهد والتصوّف مع إلقاء نظرة خاصة إلىٰ المؤثرات الخارجية الهندية والهلينية، وتأييد الغزالي للتصوف. كما عالج الفِرَقَ الإسلاميّةَ من سنة وشيعة وخوارج وإسماعيلية ومذاهب حديثة مثل:الوهابية، والبابية، والبهائية، والسيخية، والأحمدية، بالإضافة إلىٰ الاتجاهات العاملة علىٰ توحيد الإسلام.

وقد كتب البروفسور ريتشارد جوتيل Richard Gottheil من جامعة كولومبيا عن هذا الكتاب الممتاز يقول: «إنني أعُدُّ هذا الكتابَ أحسنَ عرضٍ للإسلام عندنا، وأنصح تلاميذي أن يدرسوه بعناية لكي يحصلوا علىٰ فكرة جيّدة عن واحد من أعظم الأديان في العالم»، والدليل علىٰ مبلغ شهرته في الشرق والغرب أنه ترجم إلىٰ الروسية في سنة 1911، والمجرية سنة 1912، والانكليزية سنة 1917، والفرنسية سنة 1920، والعربية سنة 1947، وهو الآن تحت الطبع في اللغة العبرية.

وآخر عمل عظيم له كان كتابه Die Richtungen der Islamischen Koran-auslegung [1]، المنشور بلايدن سنة 1920، الذي يرجع الفضل فيه لدعوة جامعة أوبسالا لجولدتسيهر سنة 1913 ليتولىٰ محاضرات أولاس بتري ذلك العام. وبمنهج (العقيدة والشريعة في الإسلام) أشار في هذا الكتاب إلىٰ أننا سنقف فيه علىٰ كلّ المدارس الكلاميّة لتفسير القرآن، ومدرسة ابن عباس

(1) ترجم إلى العربية تحت عنوان (مذاهب التفسير الإسلامي).

اللغوية الحديثية الحرفية في التفسير، والمدارس العقلانية للمعتزلة، وضعفها المتمثل في كشاف الزمخشري أمام رد فعل البيضاويّ. كما نجد فيه المدارسَ الصوفية للتفسير وآراء الفرق والمدرسة الحديثة في التفسير.

وقد ظهرت لهذا الكتاب ترجمة باللغة السويدية سنة 1915، كما ترجمت فصوله الثلاثة الأولىٰ إلىٰ العربية سنة 1944.

وهـذه الكتب الأربعة ولا سيما Vorlesungen Uber den Islam (محاضرات في الإسلام) أظهرت ملمحاً مهماً لعبقرية جولدتسيهر وشموليته.

وفي مناقشة المسائل التفصيلية يتناول جولدتسيهر دائماً الإسلام باعتباره كلا واحداً، وقد أدرك بأسلوبٍ بارعٍ كيف يقحم الإسلام في تطور الإنسانية كلها، ولهذا السبب كان موضوعه المفضل دائماً دراسة المؤثرات اليهودية والمسيحية والفارسية أو البوذية علىٰ الإسلام.

وهذا هو السبب الذي من أجله ألف مختصرات مثل: Die Religion des Islam (دين الإسلام) نشر بلايبزج سنة 1906 و Die Islamische und die Judische Philosophie (الإسلام والفلسفة اليهودية)، المنشور في لايبزج سنة 1909، وهما يشكلان جزءاً من مجموعة دراسات تحت عنوان Die Kultur der Gegenwart (الثقافة والعصر)، ومن هذا القبيل دراسته الموجزة عن الفقه الإسلامي المنشورة بمجلة تاريخ مؤرخي العالم بلندن سنة 1907 تحت عنوان (مبادئ الشريعة الإسلامية)، ومقالته الأساسية في موسوعة الدين والأخلاق لـ ج.هاستينك، المطبوعة بأدنبره سنة 1912، ومقالته (الإسلام) بالموسوعة اليهودية المطبوعة في نيويورك ولندن سنة 1904.

وأخيرا وليس بآخر تتجلىٰ شموليته في ميله للتوفيق بين الإسلام المحافظ والتقدم في البحث العلمي الغربي

وفي سنة 1908 دعته وزارة المالية العامة لهنغاريا والنمسا، ومن ثم السلطات العليا لمقاطعتي البوسنة وهيرتسيجوفينيا Bosnia-Herzegowina (الجمهورية الاتحادية اليوغسلافية) لكي يضع كتاباً في الأدب العربي للمدارس الثانوية الإسلامية في كلتا المقاطعتين. وقد ظهر الكتاب بعد سنة من ذلك في كرويشن من أعمال سارايفو، وقد حظي هذا الكتاب بترحيبٍ حتىٰ من جانب رجالات الدين المسلمين والمحافظين، وللسبب نفسه عده السير اوريل شتاين Aurel Stien مهماً جداً في التربية والتعليم للبلاد الإسلامية. وقام كاتب هذه السطور بإعداد النسخة الموسّعة في ترجمتها الانكليزية للطبع، وقد توافق ذلك مع الذكرىٰ المئوية لميلاد مؤلفه.

وإلىٰ جانب اهتمامه بالإسلاميات كان جولد تسيهر عالماً متميزاً في فقه اللغة العربية التاريخي.

ونكرر القول، إنها عبقريته الشمولية التي تتسم بها أعماله الفيلولوجية.

ولقد تبنىٰ بصورة كلية أطروحة الفرنسي بورنوف E.Burnouf المتخصص في علم الدراسات الهندية، وهي أن الفيلولوجيا الصحيحة لا يمكن إدراكها بمعزل عن الفلسفة والتاريخ، والمهمة الرئيسة للمستشرق كما يراها جولدتسيهر هي دراسة تاريخ الشعوب الشرقية وثقافتها بأداة فيلولوجية سليمة وباستعمال المصادر الأصلية مع الأخذ في الاعتبار بشكل خاص تأثير ذلك التاريخ وتلك الثقافة علىٰ التطور الروحيِّ الشامل للإنسانية. حقا، إنّه من الصعب فصل المنهج الفيلولوجي عن المنهج التاريخي في أعمال جولدتسيهر.

كانت أول بحوث جولد تسيهر باعتباره دارساً للغة العربية دراسته: Bietrage zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern «مساهمة في تاريخ علم النحو عند العرب» المنشورة في محاضر الفصل الفيلولوجي التاريخي لأكاديمية فينيسيا سنة 1873-1871. ثم «مساهمة في

تاريخ أدب الشيعة وجدل أهل السنة»: Beitrage zur literaturgeschechte der sia und der sunnitischen Polemic وقد نشرت في نفس السلسلة سنة 1874. وفي المجلد الثاني نشر كتاب (المعمّرين) للسجستاني عن مخطوطة كامبردج مع مقدمة مهمة عن الاتحادات التجارية في المجتمع الإسلامي.

وتبدو وجهة نظره الفليولوجية جليةً أيضاً في نشره للنصوص العربية، ونذكر بشكل خاص طبعته النقدية لديوان جرول بن أوس الحطيئة المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG في لايبزج سنة 1892، وقد نشر هذا الديوان في طبعة مستقلة أيضا.

وفي كتابه «محمد بن تومرت: مهدي الموحدين» المنشور في الجزائر سنة 1903 نشر كتاباً بالعربية لمؤسس دولة الموحدين مع ملاحظات نقدية ومقدمة طويلة ضافية [1]. وبعد مضي أربع سنين من ذلك نشر أيضا كتاب «معاني النفس» لمؤلف مجهول، وطبع في جوتنجن سنة 1907، وهو مصدر مشهور للفلسفة الدينية اليهودية ـ العربية.

وفي دراسته Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte «رسالة جدلية للغزالي ضد طائفة الباطنية» المنشورة بلايدن سنة 1916، نشر كتاب الغزالي «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» وهو مرجع جيد لعقيدة هذه الفرقة ذات الميول الاشتراكية. وأعماله الكبيرة والمستقلة هذه ليست وحدها المهمة في كتبه، بل هنالك المئات من الرسائل التاريخية والفليولوجية الصغيرة، وحتىٰ الملاحظات القصيرة ذات أهمية كبيرة أيضا.

ولنذكر بشكل خاص أبحاثه الأربعة والثلاثين المتنوعة في اليهودية والعربية، وقد نشرت بمجلة REJ «مجلة الدراسات الإسلامية» بباريس سنة

(1) يعني كتاب «التوحيد» لابن تومرت.

1900-1910 في مجال الفيلولوجيا اليهودية ـ العربية. ورسالته عن الإسلام والديانة الفارسية سنة 1910، وقد ترجمت إلىٰ الإنكليزية تحت عنوان «أثر الفارسية علىٰ الإسلام» ونشرت هذه الترجمة في بومباي سنة 1912، ويندرج موضوعها تحت موضوع التاريخ المقارن للأديان. وفي مجال تاريخ الدراسات الإسلامية ألقىٰ بحثاً أمام مؤتمر الفنون والعلوم الذي انعقد بمناسبة المعرض الدولي بسانت لويس بأمريكا سنة 1900 وكان بعنوان «تطور العلوم الإسلامية في العقود الثلاثة الأخيرة» وكان خصمه في الحديث المستشرق الأمريكي دنكان ماكدونالد.

وفي مجال علم الكلام الإسلامي نشر بحثاً بعنوان «علم الكلام عند فخر الدين الرازي» في مجلة الإسلام ببرلين سنة 1912. وفي المجال نفسه ألقىٰ محاضرةً في اجتماع فهر ريدربرج للجمعية السويدية لتاريخ الأديان باستوكهولم سنة 1913 تحت عنوان: Katholische Tendenz und Partikularismus in Islam «النزعة التحررية والاقليمية في الإسلام».

وفي مجال الفقه اليهودي ألقىٰ محاضرة في الكنيس اليهودي باستوكهولم سنة 1913 بعنوان: Tradition und Dogma (التقليد والعبادة)، ونشرت بالانكليزية في مجلة: The Reform Advocate بشيكاغو سنة 1914.

ومن بين رسائله الكثيرة التي كتبها باللغة المجرية نلاحظ بشكل خاص أن إحداها كتبت في موضوع لم يطرقه ألبتة في أعماله باللغات الأجنبية، وذلك الموضوع هو: «الكتابة التاريخية في الأدب العربي» وقد نشرت هذه الرّسالة في بودابست سنة 1895، وقد أشار فيها إلىٰ أنه لم يكن للعرب في جاهليتهم حسٌّ تاريخيٌّ، وعلم التأريخ عندهم كان متأثراً بشكل قاطع بالعبقرية الفارسية.

ومن بين أعماله بالمجرية، هنالك أيضا خطبه التذكارية التي ألقيت في

تأبين جماعة من المستشرقين المجريين وغيرهم من أعضاء الأكاديمية المجرية للعلوم، منهم: أستاذه هـ.ل. فلايشر، وأرنست رينان، وباربيه دي مينار، ودي خويه. وهي خطبٌ تجاوزت كثيراً حدّ الخطابة المألوف، وهي فضلاً عن ذلك مساهماتٌ قيّمةٌ في تاريخ الدراسات الشرقية.

مكانته

إنّ عبقرية جولدتسيهر كما تتجلّىٰ من خلال عمله الأدبي الواسع كانت محلَّ تقدير لدىٰ جميع معاصريه الأكفاء بمن فيهم زميله وصديقه المشهور تيودور نولدكه.

وكما قال كارل بكر فإنّ (الإسلامولوجيا) هي سَعْيُ جولدتسيهر وسنوك هرخرونه، وأنه بفضلهما نضجت أهم المباحث الإسلامية (ومنها الفقه والتصوف التي يرجع الفضل فيها إلىٰ جولدتسيهر، فضلا عن الحديث)، وأنّه يمكن أن يُعَدَّ الإسلام الآن ثقافةً متميزةً ومستقلةً ويجب أن يدرسَ من نقاط بدء دينية. ولهذه الأسباب يرجع الفضل الكبير لجولدتسيهر وسنوك هرخرونه في تأسيس علم (الإسلاميات) من حيث كونه علماً خاصاً له مناهجه المتفرّدة في البحث.

ومن الممتع أن نلاحظ أن هذين العالمين الكبيرين قد وصلا إلىٰ النتائج نفسها من خلال قنوات مختلفة كليا. وجولدتسيهر ـ باستثناء ماقدمه لـ ج ايبر في موضعين من كتابه: مصر في كلمة وصورة Agypten In wort und Bild المطبوع في شتوتجارت ولايبزج في مجلدين سنة 1879-1880، لم ينتفع بخبراته الشخصية الخاصة التي جاءت نتيجة لرحلته إلىٰ الشرق، ومصادره هي الأعمال العربية الأصلية وما كتبه المستشرقون الآخرون.

في حين أن سنوك هرخرونه علىٰ نقيضه أحال إلىٰ المصادر الأدبية في

الفصول التاريخية من مؤلفاته فقط، وكانت بحوثه نتائج لملاحظاته العابرة خلال رحلته إلىٰ مكة سنة 1884 ومن خلال نشاطه سبعة عشر عاما مستشاراً ثقافياً في باتاڤيا من سنة 1888 إلىٰ سنة 1905:

وكان تأثير جولدتسيهر علىٰ تطوّر الدراسات الإسلامية سريعاً، ويمكن دراسة هذا التأثير من مصدرين:

الأول: مراسلاته الواسعة المحفوظة في أكاديمية العلوم المجرية ببودابست، وهي ذخيرة غنية بالمباحث الإسلامية التي طوّرها ودفع بها إلىٰ الأمام، فضلا عما خلفه وراءه من آثار أدبية.

الثاني: عرضه للكتب التي تجاوزت المائتين، وهو عرض يظهر الكيفية التي أثّر بها جولدتسيهر في جيلين من المستشرقين، وهذه العروض اتّسمت بأسلوبها المهذَّب فساعدت كثيراً صغار المستشرقين وشجعتهم علىٰ البحث.

إنّ مراسلاته ومراجعاته للكتب تشهد علىٰ شخصيته الجذّابة الودودة التي ضمنت له دائرة واسعة غير عادية من الأصدقاء والمعجبين. وقد نشط عددٌ من المستشرقين في بحوثهم بفعل مؤلّفات جولدتسيهر، وممن تأثروا بهذه الطريقة: ماكس ڤان برشم في دراسته عن ألقاب الخلفاء، ولامانس في دراسته عن الحكومة الأموية، وليوني كايتاني في دراسته عن (الصحف) في القرن الأول الهجري، وفنسنك في جمعه لمعجمه الكبير لألفاظ الحديث، وتور اندري في دراسته عن محمد من حيث هو نموذج اجتماعي، وكارل بكر في مفهومه الشامل للإسلام باعتباره وجوداً دينياً وثقافياً وسياسياً.

وظل تأثيره أكبر علىٰ تلاميذه المباشرين الذين كان من بينهم كذلك عدد من الأجانب قدموا إلىٰ بودابست لغرض محدد وهو أن يشرف عليهم جولدتسيهر في دراساتهم العليا.

ولإشباع فضول القارئ، كان أوائل تلاميذه الأجانب عند نهاية القرن التاسع عشر هم: الأمريكي فرانك.د.شستر القنصل الأمريكي فيما بعد في بودابست، والروسي الاسكندر.ي.فون شميدت، الأستاذ بسانت بطرسبورج.

وقبل الحرب العالمية الأولىٰ درس علىٰ يديه ولبضع سنين ا. س. يهودا الأستاذ فيما بعد بمدريد، وبرلين، ونيوهافن، ونيويورك، وكان يمضي عدة شهور في بودابست كل مرة. وابتداء من سنة 1911 كان من تلاميذه و.هـ. جيردنر رئيس الارسالية التبشيرية الكنيسة الانجليكانية بالقاهرة، وقد أمضىٰ مع جولدتسيهر بضعة أصياف في منزله.

ومن تلاميذه قبل الحرب العالمية الأولىٰ جون بدرسون وهو الآن أستاذ بكوبنهاجن وقد أكمل دراسته علىٰ يديه، كما أمضىٰ كيرن بقربه ثلاث سنوات أستاذا جامعياً خاصاً.

ومن العجيب أن السيدة جولدتسيهر عَدّت بيتهم - علىٰ سبيل المزاح - قِبْلَةَ العلوم الشرقية، علىٰ الرغم من أن هنالك عدداً كبيراً من الجامعات بين سانت بطرسبورج وبودابست.

ومن الأدلّة الملموسة علىٰ تأثيره المستمر علىٰ الدراسات الإسلامية والدراسات السامية الجزءان اللذان صدرا في «يوبيله» الذهبي أثناء حياته، والجزء الذي نشر في ذكرىٰ وفاته أخيراً.

وفي سنة 1910 قدّم عشرةٌ من تلاميذه للنشر مجلداً باللغة المجرية بمناسبة عيد ميلاده الستين. وفي السنة التي تلتها نشر بتسولد الكتاب التذكاري لإجنتس جولدتسيهر Festschrift Ignaz Goldziher وقدم له تيودور نولدكه، وطبع بشتراسبورغ سنة 1911 احتفالا بالذكرىٰ الأربعين لنشاطات جولدتسيهر الأكاديمية بمعونة واحد وخمسين مستشرقاً.

وعندما قدّم آخرُ تلاميذه اقتراحاً لإصدار الكتاب التذكاري عن إجنتس جولدتسيهر بعد الحرب العالمية الثانية احتفاء بالذكرىٰ الخامسة والعشرين علىٰ وفاته والذكرىٰ المئوية لميلاده، بعث كثيرٌ جداً من المستشرقين الأجانب بمساهماتهم، ومنهم من لم يعرفه إلَّا من خلال مؤلفاته لصغر سنه، وصار من الضروري أن تطبع هذه الإسهامات في كتاب يقع في مجلدين. وبنشر هذا الكتاب رغب المحرّرون أن ينشروا فكر هذا السيد الكبير لتعزيز روابط التعاون الدوليّ، لأن هذه الوسيلة تُسْهِمُ أكثرَ من أيّ شيءٍ آخرَ في تحقيق سلام عالمي دائم. وقد وصفه البروفسور تشارلز توري من نيوهافن بولاية كونكتكت بأمريكا، فقال: «أمير العلماء والإنسان الأكثر إنسانية من الآخرين»، وقال عنه في مناسبة أخيرة: «وجدته رفيقاً مبهجاً في كلِّ الأوقات، والخلال التي أسرتني بصورة أشدّ، هي حسن رأيه في الرجال والأشياء، وتعاطفه الكبير. لقد كان رجلاً عظيماً، وعالماً كبيراً كذلك».

ومن الصعب أن نصف جولدتسيهر بأحسن مما وصفه به صديقه الأمريكي المشهور في هذه الكلمات. ذلك أنه كان «أمير العلماء» وسوف تظل شهرته في الدراسات الإسلامية أو الدراسات السامية بصرف النظر عن جنسيته أو دينه، وهو إنسانٌ عظيمٌ أيضا تجسدت فيه النية الطيبة فلم يبخل بعونه علىٰ أحد جهد طاقته.

والآن، وبعد مضيّ قرن علىٰ مولده، لا يملك تلاميذه ومحبوه في جميع أرجاء العالم الإسلامي إلَّا أن يذكروا باحترام أنه: «كان رجلا عظيماً، وعالماً كبيراً كذلك».

جولد تسيهر *

أبو الدراسات الإسلامية

بمناسبة مرور خمس وعشرين سنة علىٰ وفاته

في الثالث عشر من نوفمبر الماضي تمت خمس وعشرون سنة علىٰ وفاة إجنتس جولدتسيهر المستشرق العالمي الفريد الذي عُدّ في آخر حياته أبا الدراسات الإسلامية المصرية (!!)، فقد قضىٰ جولدتسهر مخلّفاً تراثاً علمياً ضخماً يبلغ زهاء 600 كتاب ومبحث [1] في الدين الإسلامي وفلسفته، وتصوفه وشيعته، وتاريخ مذاهبه وفرقه، وفي أدب العرب ولغتهم وفي مواضيع أخرىٰ. وإني لأشهد أنّي في كلّ ما قرأت لجولدتسيهر من البحوث العلميّة لم أقع علىٰ صفحة واحدة تخلو من شيء جديد لم يسبقه إليه أحد، ولا سيّما الشواهد التي جمعها من مصادر ومظان شتىٰ بين قديمة وحديثة. أجل، إنّ كمية إنتاج جولدتسيهر العلميّ لجديرة بالإعجاب والتقدير. غير أنّ ما يُخلّد ذكرَه ويرفع مكانته بين باحثي الشرق ومحبيه ليست كميّة إنتاجه العلمي، بل ابتكاره طرقاً جديدةً في درس التمدن الإسلامي وتطوره. قال العلامة المستشرق كارل هنريش بكر في رثائه لجولدتسيهر ـ وكان بِكَر حينئذٍ وزير المعارف في بروسيا، ورثاؤه من أحسن ما كُتِبَ عن جولدتسيهر [2] ـ: «مهما تكن التطورات والتعديلات التي تطرأ علىٰ بحث الإسلام في المستقبل فمما لاشكَّ فيه أنّ هذا البحث سيقوم دائماً علىٰ الأسس والمناهج التي وضعها جولدتسيهر».

---

* كتب هذا المقال باللغة العربية تلميذ جولدتسيهر المستشرق شلومو دوف جويتاين بشكل خاص لمجلة (الكاتب المصري) سنة 1946. وقد أبقينا على لغته كما هي إلَّا في حالات نرى أنها غير صحيحة لغةً.

(1) أحصى برنهارت هللر في كتابه (مؤلفات إجنتس جولدتسيهر) باريس 1927، 592 مؤلفاً ومبحثاً. غير أن هللر سها عن بعض البحوث ومنها المقالات التي وضعها جولدتسيهر بالعبرية وسيأتي ذكرها فيما يلي.

(2) رجع الأستاذ عبد الرحمن بدوي إلى ذلك الرثاء في الفصل الذي كتبه عن جولدتسيهر في كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) الطبعة الثانية 1946، ص 308 – 319.

وُلد جولدتسيهر في سنة 1850 في احدىٰ مدن المجر. غير أنّ أصلَ أسرته سفارادي، أي من الأندلس. وقد هاجرت هذه الأسرة ـ ككثيراتٍ غيرها ـ من جنوب أوروبا إلىٰ هولندا. ومنها انتقلت في القرن السابع عشر إلىٰ هامبورغ في ألمانيا. وفي النهاية استقرّ فرعٌ منها ـ وهو الفرع الذي ينتسب إليه جولدتسيهر ـ في بلاد المجر التي كانت في ذلك الحين جزءاً من الأمبراطورية النمساوية. فلا عجب إذن أن يتقن جولدتسيهر اللغتين المجرية والألمانية من صغره. ثم درسَ العبريةَ وهو طفل علىٰ معلّم خصوصي أقام في دار والديه. وقد لبث جولدتسيهر يذكر هذا المعلّمَ شاكراً مطنباً طوال حياته، ويردد: «إن كنتُ قد فزتُ بشيء من الأخلاق الحميدة فإنما يرجع ذلك إلىٰ اثنين: إلىٰ مطالعتي الدائمة في كتاب الهداية إلىٰ فرائض القلوب (وهو كتاب فلسفي أخلاقي وضعه الحاخام بحائي بالعربية) وإلىٰ معلمي موسىٰ الذي كان مثالاً للورع والتواضع، مع أنه كان يضربني كلما غلطت أيسر غلطة في تلاوة التوراة». وطبقاً للمعتاد في ذلك الوقت درس جولدتسيهر اللغتين اللاتينية واليونانية وأجادهما. وقد أعانه إتقانه هاتين اللغتين كثيراً علىٰ بحثه في فلسفة القرون الوسطىٰ وسائر علومها، فقد تجد مراجع كلاسيكية وافرة واردة في معظم كتبه، ويضاف إلىٰ ذلك أنه كتب بحوثاً خاصة بقضية تأثير الفكر اليوناني في العالم الإسلامي، مثل مقاله الممتاز عن العناصر الأفلاطونية الحديثة والأغنوسطية في الحديث، أو بحثه عن موقف الإسلام القديم من العلوم اليونانية [1].

كان جولدتسيهر ناضج العقل وهو صغير، فقد طبع أوّل كتابٍ له ولما يعد الثانية عشرة من عمره. ما رأيتُ هذا المؤلف ولكن من التلخيص الفرنسي الذي وضعه له البروفيسور برنهرد هيللر في كتابه «مؤلفات جولدتسيهر» يتبين أن طريقته كانت علميّة محضة. وموضوعه تطوّر الصلاة في الدين الموسوي، وإلغاء الزيادات المتأخرة التي أضيفت إليها علىٰ مرور الزمن. نشر جولدتسيهر وهو شاب يدرس في احدىٰ المدارس الثانوية قطعاً مترجمةً عن اللغة التركية إلىٰ المجرية. وكذلك نقل ـ وهو طالب

(1) ترجم هذين المقالين إلى العربية الأستاذ عبد الرحمن بدوي في كتابه (التراث اليوناني) السابق الذكر.

في الجامعة ـ قطعاً عن اللغة الفارسية إلىٰ العبرية. ومما يلفت النظر مقالة نشرها وهو ابن تسع عشرة سنة في جريدة عبرية أسبوعية كانت تصدر في باريس قابل فيها بين طريقة البيضاوي في تفسير القرآن وطرق الشرح للتوراة في التلمود. وأضاف إلىٰ ذلك قوله: إن بحث هذه الطرق وعلاقات بعضها ببعض أمرٌ مفيدٌ جدّاً. ولا شكّ أنّ من يتناول هذا البحث الواسع العميق يستحقّ الشكر. ونحن نعرف اليوم من كان الرجل الذي تناول هذا البحث الواسع العميق. وبعد مرور أكثر من خمسين عاماً علىٰ نشر تلك المقالة أصدر جولدتسيهر في سنة 1920 كتابه العبقري «اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين» [1]، الذي أنجز فيه وعداً قطعه علىٰ نفسه وهو شابٌّ في العقد الثاني من عمره. درس جولدتسيهر المشرقيات في بودابست عاصمة المجر علىٰ ڤامبري، وهو مستشرق يهودي الأصل اشتهر بسياحاته الجريئة في تركستان وغيرها من بلاد آسيا الوسطىٰ، وبتآليفة الكثيرة عن اللهجات التركيّة والحياة الاجتماعية والسياسيّة في بلاد الشرق. وقد أخذ جولدتسيهر عن هذا الأستاذ علاقته الحيّة المباشرة بالشرق الحاضر. ومع أنه ما كان أحدٌ يضاهي جولدتسيهر في كثرة المطالعة في الكتب والمخطوطات القديمة، فإنه لم يزل يتتبّع تطوّرَ الشرق المعاصر إلىٰ يومه الأخير. وكثيراً ما كان يفسّر ظواهر مبهمة مذكورة في المصادر القديمة علىٰ ضوء الحياة الشعبية العصرية في الشرق. غير أنّ جولدتسيهر خلافاً لأستاذه فامبري ما كان يتدخّل في الأمور السياسية مطلقاً، وكان يرفض رفضاً باتاً كلّ محاولة، مهما كان مصدرها، ترمي إلىٰ استغلال مكانته ونفوذه لأغراض سياسية.

وفي سنة 1870 فاز جولدتسيهر بالدكتوراه وهو في العشرين من عمره من جامعة لايبتسك بأطروحة لغويّة. وفي السنين التالية لها نشر عدّة كتب ومقالات عن درس اللغة عند العرب وغيرهم. ولكن اللغة كانت عند جولدتسيهر وسيلة لا غاية. وما كانت عنايته الرئيسية إلّا بالأفكار وتطوّرها من جهة، والحياة الدينية والشعبية من جهة أخرىٰ. وما مرّت أربع سنوات علىٰ نشر أطروحته حتىٰ وضع كتابين بشّرا بأنه

(1) ترجمه إلى العربية د. عبد الحليم النجار بعنوان (مذاهب التفسير الإسلامي) سنة 1954.

سيكون مؤرّخَ الإسلام المستقبل (!!): كتاباً بالمجرية في العروبة والشعوبية، وآخر بالألمانية في مؤلفات مذهب الشيعة والجدل بين المذهبين الشيعيّ والسنيّ.

وفي ذلك الحين سنحت له الفرصة بالسفر إلىٰ الشرق، فزار سوريا وفلسطين ومصر. وتوثقت عُرىٰ الصداقة بينه وبين علماء دمشق وبعض شيوخ الأزهر. وقد استمرّت تلك الصداقة إلىٰ آخر أيامه. كما أنه شكا في كتابٍ أرسله إلىٰ صديق له أثناء الحرب العالمية الأولىٰ أنّ أكثر أصدقائه الخصوصيين في الشرق قد توفوا ولم يبق منهم علىٰ قيد الحياة إلّا القليل.

وبعد رجوعه من هذا السفر الخصيب عالج جولدتسيهر موضوعاً شاقاً أبعده كلّ البعدِ عن بحوثه الإسلاميّة، وهو كتابٌ دافع فيه دفاعاً حماسيّاً عن الشعوب السامية، وردّ علىٰ إرنست رينان الذي زعم في كتابه المشهور «تاريخ اللغات السامية» أنه ليس للساميين ميثولوجيا ـ أي أساطير ـ لأنهم عديمو الخيال الفنيّ. وبيّن جولدتسيهر في كتاب له ضخم اسمه «الميثوس عند العرانيين» أن الميثولوجيا درجة من درجات التطوّر الإنسانيّ لا بدّ أن تجتازها كلّ أمّة في حينٍ من الأحيان. واستشهد علىٰ ذلك بكثير من قصص الكتاب المقدّس وغيره من المصادر السامية مثبتاً أنّ السّاميين كغيرهم من الأمم كانوا أصحاب أفكار خيالية ميثولوجية قبل أن تنشأ فيهم الدعوة الدينية. وقد صادف هذا الكتاب إقبالاً حسناً، وتُرجم علىٰ الفور إلىٰ اللغة الإنجليزية. واليوم بعد كشف الآثار البابلية الأكادية، ولا سيما بعد حلّ رموز ألواح رأس شمرة في شمال سوريا، يمكن أن نقول: إنّ رأي جولدتسيهر كان أقرب إلىٰ الصواب من زعم رينان. غير أنّ جولدتسيهر لم يلازم هذا النوع من البحوث طويلاً بل رجع إلىٰ الدراسات الإسلاميّة والعربية التي قصر عليها جهوده طيلة عمره. ونظراً للعلاقات الوثيقة بين الدينين الإسلاميّ والموسوي، واللغتين العربية والعبرية كان من طبيعة الأمور أن يجعل هذا العالم الإسرائيلي الكبير نصيباً من عنايته لبحثِ هذه العلاقات. نذكر سلسلة مؤلفة من أربع وثلاثين مقالة عنوانها (بحوث يهودية عربية) نُشرت في

مجلة الدراسات اليهودية الفرنسيّة أثناء (!!)[1] عشر سنوات (1901 ـ 1910) أو مقالته «فكرة يوم السبت في الإسلام» أو بحوثه الكثيرة عن تأثير الأدب العربي في الشعر العبري والفلسفة اليهوديّة في القرون الوسطىٰ.. ولكن جولدتسيهر كان عزمه شديداً أن يتخصّصَ في دراسة الإسلام والأدب العربي فقط. وفي كتابٍ بعثَ به إلىٰ صديقٍ له شجّعه علىٰ تناول مواضيع يهودية كتب جولدتسيهر متفكهاً: «إني خُلِقتُ تحت نجم هاجر ـ أم إسماعيل ـ وكُتِبَ عليّ أن استنفد جهدي في أدب حفدتها العرب ودينهم». وقبل أن نعرض لنتيجة هذا الجهد الكبير الفريد يجدر بنا أن نصفَ بإيجاز ظروف حياة جولدتسيهر الخارجية منذ رجوعه من سفره إلىٰ بلاد الشرق الأدنىٰ في سنة 1874 إلىٰ حين وفاته في سنة 1921. سبق لجولدتسيهر أن أحرز شهادة التدريس في جامعة بودابست منذ عامه الثاني والعشرين، غير أنّ نفوذ الدوائر الدينية كان حينئذٍ قويّاً جدّاً في تلك الجامعة، ولم يكن يُعيّن فيها حتىٰ عالمٍ بروتستانتي مدرّساً رسمياً إلّا بعد الكثير من المتاعب، فكيف بعالمٍ يهودي. لذلك اضطرّ جولدتسيهر إلىٰ أن يبحثَ عن عملٍ خارج الجامعة، فشغل منصب سكرتير الطائفة الإسرائيلية في تلك المدينة الكبرىٰ طوال ثلاثين عاماً. وبالرغم من عدم الفراغ والرّاحة أثناء أحسن أوقات حياته. وبالرغم من عمله الإداريّ المرهق الذي يكرهه وضع جولدتسيهر في تلك السنين كتباً عديدةً ومئات البحوث، واشتهر في العالم حتىٰ صار ثقةً في الإسلام والآداب الإسلامية. وأخيراً في سنة 1904 عُيّن مُدرساً رسميّاً في جامعة بودابست، وانتُخِب رئيساً للقسم الأدبي في الأكاديمية المجريّة، ونال تشريفات أخرىٰ، منها: دكتوراه شرف من جامعتي كيمبردج الإنكليزية، وأبردين الأسكتلندية، وعضوية شرف في المجمع العلمي المصري[2].

عانىٰ جولدتسيهر عناءً شديداً حتىٰ بلغ في النهاية هذه الدرجة الرفيعة، غير أنه

(1) كذا كتبها جويتاين والصواب: في نحو أو في غضون عشر سنوات.

(2) أظنه يقصد المجمع العلمي العربي بدمشق، وقد منح عضوية هذا المجمع قبيل وفاته. وفي مجلة المجمع خطاب منه يشكر القائمين عليه لمنحهم إياه هذا الشرف العلمي.

ما كان من المتذمرين.. كان هذا الرجل صاحب توكّل وصبر، وقد مهر رسائله بخاتم فيه الآية القرآنية الواردة في سورة يوسف ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ ﴾. وإنه لفي وسع كلّ عربي مثقّف اليوم أن يُقدّر طرفاً من الخدمة التي أدّاها جولدتسيهر لدراسات الإسلام بعد أن تُرجِمَ اثنان من مؤلفاته المهمة إلىٰ اللغة العربية، وهما: (اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين)، وهو آخر كتاب له صدر في حياته، وكتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام) الذي سبقه بعشر سنوات، ونُشر سنة 1910.

لقد قيل إن من المحتمل أن يكتب تاريخ الفكر الدينيّ الإسرائيلي بصورة وصف تطوّر التفسير للتوراة علىٰ مرور الأجيال، لأنّ كلّ شيءٍ في اليهودية يبدأ من التوراة، وكل شيء يرجع إليها. فأخذ جولدتسيهر هذه الفكرة ونقلها إلىٰ البحوث الإسلامية. وعلينا أن نذكر أنّ كتابه (اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين) كان آخر كتاب وضعه وهو النتيجة الناضجة لدراسات قام بها خلال خمسين سنة تقريباً. لم يدع جولدتسيهر فرعاً من فروع العلوم الإسلامية إلّا عالجه. أمّا في آخر عمره فقد استرعىٰ اهتمامه ذاك الأصل الذي بدأ منه كلّ شيء في الإسلام، وإليه يرجع كلّ شيء وهو القرآن وتفسيره. وأهمية التفسير، أنّ آراء كل جيل من أجيال الإسلام وبواعثه النفسية لا بدّ أن تبدو بأوضح طريقة في شرح الكتاب الذي هو أساس الدين وحجّته في كلّ زمان.

ونرىٰ جولدتسيهر يقف أولاً عند اختلاف القرّاء القدماء في قراءات القرآن موقناً أنّ هذه الاختلافات في قراءة القرآن وتشكيله ربما تُعبّر في الواقع عن اختلاف الآراء والبواعث. ونراه يسهب في الكلام عن تفسير الطبري الكبير الذي يقع في 30 مجلداً، لأنّ هذا الأصل النفيس يشفّ عن أفكار الإسلام القديم الأصلي. ويتبعه بشرح المعتزلة أهل العدل والتوحيد، وتأويل الصوفين الذي فيه شيء من طرق التأويل التي اخترعها فيلون الفيلسوف الإسكندري، كما يتحدث عن تفسير الشيعة علىٰ مختلف فروعها. ويختم الكتاب بفصل كبير عن النهضة الحديثة في مصر وسائر البلاد العربية وتركيا وفي بلاد الهند وتأثيرها في التفسير العصري للقرآن.

في رسالة بعث بها جولدتسيهر إلىٰ صديق له في آخر أيامه شكا إليه المتاعب التي

عاناها في وضع هذا الكتاب: «كم ليلة أحييت وكم سنة أبليتُ في إعداد هذا المبحث الجاف» بل لنسمع ما قاله عنه بِكَر في رثائه المشار إليه سابقاً: «كتبٌ ضخمةٌ عظيمةُ الحجم كدنا نحن نعرف أسماءها[1] قرأتها أنت يا جولدتسيهر من أوّلها إلىٰ آخرها، وحددت مكانتها من تطوّر الإسلام. لذلك حُقّ لك شكرنا وشكر هذا الفرع من علوم الإسلام الذي ما كان معروفاً منه قبلك إلّا القليل».

لستُ أرىٰ ضرورة إلىٰ أن أسهب في الكلام عن كتاب جولدتسيهر الآخر الذي حظي بالتعريب. أعني كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام)، لأنّ هذا الكتاب من أمهات المصادر العلمية التي تجب تلاوتها (!!) علىٰ كلِّ مَن يريد أن يتثقف في شؤون الشرق. قسّم جولدتسيهر الكتاب ستة أقسام، خصّص أوّلها للقرآن وأوائل الإسلام، وثانيها للفقه والمذاهب الأربعة الرئيسية وغيرها من المذاهب، والقسم الثالث للإلهيات والعقائد، والرابع للزهد والتصوّف، والخامس للشيعة وللفرق الإسلامية الأخرىٰ، والسادس للحركات الدينية الحديثة عند المسلمين.

وكان جولدتسيهر قد وضع مثل هذا الكتاب باللغة المجرية في سنة 1881 أي قبله بثلاثين عاماً، فجاءت فيه فصول لم يكرّرها في تأليفه المشهور. وأهم هذه الفصول فصل عن الآثار الفنيّة الإسلامية وعلاقاتها بالفكر الإسلاميّ، وفيه فائدة طائلة.

تُرجِمَ كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام) إلىٰ اللغة الإنجليزية في أميركا أثناء الحرب العالمية الأولىٰ، فطُبِعت هذه الترجمة، وأحرقت كلها لأنها كانت زاخرة بالأغلاط. وتُرجِمَ الكتاب إلىٰ اللغة الفرنسية أيضاً. وما كانت هذه الترجمة فيما أعرف تخلو من المآخذ كذلك. ولا أقدر أن أقول شيئاً عن الترجمتين الروسية والمجرية. أمّا الترجمة العبرية الأولىٰ التي صدرت قبل عشرين عاماً فقد اضطررتُ أن أشهد أنّ الحرقَ كان أولىٰ بها أيضاً (ستصدر في هذه السنة ترجمة عبرية جديدة). ولعلّ جولدتسيهر شعر بأنّ حظَّ كتابه سوف يكون علىٰ هذا النحو، لأنه لما بعث به إلىٰ

---

(1) هذه العبارة ركيكة، والصواب: «كم من كتبٍ ضخمةٍ نكاد لا نعرف إلّا اسماءها قرأتها أنت.. » (المؤلف).

المطبعة كتب إلىٰ بعض أصدقائه يقول: «يقشعرّ جلدي من متاعب تصليح المسودات (البروفات) ومن حماقة القرّاء في المستقبل» ، يدلّ ذلك علىٰ أنّ هذا الكتاب يحتاجُ إلىٰ الدرس وإمعان الفكر مع أنه واضح العبارة جذاب الأسلوب.

وضع جولدتسيهر هذين الكتابين في أيام شيخوخته بناءً علىٰ طلبٍ تلقاه من جامعات ودوائر علمية شتىٰ. فكتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام) عنوانه في الأصل (محاضرات عن الإسلام) لأنّ الكتاب أُعدّ ليكون سلسلة من المحاضرات تلقىٰ في أميركا. ومن جهة ثانية قبل دعوة جامعة أبسالا في بلاد السويد حيث ألقىٰ محاضرات أخرىٰ أخرجها بعد ذلك في صورة كتاب «اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين». ومن العجب أنّ جولدتسيهر مع أنه خلّف كما ذكرنا زُهاء ستمائة كتاب ومبحثٍ، ومع أنه كان أستاذاً مُوفقاً جداً ومُحدّثاً طلق اللسان، لم يكن معنياً إلَّا بالبحث والاستكشاف والعثور علىٰ معلومات ما سبقه إليها أحدٌ، ولم يكن يعنيه كثيراً أن يلخّصَ نتائج دراساته وينشرها للجمهور. لذلك فمن أراد أن يعرف جولدتسيهر حقّ المعرفة ويستفيد من جهده العلميّ تمام الفائدة فعليه مطالعة كتابه التلخيصيّ الشامل عن الإسلام الذي وضعه وهو طاعن في السن، وأيضاً عليه أن يرجع إلىٰ مباحثه الاختصاصية العبقرية التي ابتكر فيها طرقاً جديدةً في دراسة الإسلام. لا نقدر أن نشير إلىٰ هذه المباحث إلَّا في غاية الإيجاز. وفي الابتداء يجدر بنا أن نتكلّم عن كتابه المشهور (مباحث إسلامية) [1] الذي صدر في مجلدين سنة 1889 و 1890، والذي عالج فيه ظواهر شتّىٰ في الحياة الدينية والإجتماعية في الإسلام، منها: «المروءة والدين» أي النضال العنيف بين روح الجاهلية العنصرية الأرستقراطية وروح الإسلام الداعية إلىٰ المساواة الديموقراطية. وهو موضوع كان قد كَتَبَ عنه مِن قبل بالعبرية في بحثه «العروبة والشعوبية» السالف الذكر. وإنما أردنا أن نلفت النظر إلىٰ بحثه عن الحديث الوارد في ذلك الكتاب لأنه مثالٌ واضحٌ لمنهجه المبتكر.

---

(1) يريد كتابه (دراسات محمدية) Muhammedanische Studien

من المشهور أنّ مع الأحاديث الصحيحة الحقيقية نُقِلت أحاديثُ أخرىٰ كثيرة شهد علماء الإسلام أنها ضعيفة أو موضوعة، فلنسمع رأي جولدتسيهر في هذا النوع من الأحاديث: (صحيحٌ أنّ هذه الأحاديث لا قيمة لها أو أنّ قيمتها ضئيلةٌ لمعرفة عصر النَّبيّ وأصحابه. أمّا لمعرفة الآراء والبواعث النفسيّة التي كانت تسود في العصور التي وضعت فيها تلك الأحاديث فهي أصدق مصدر وأفصحه. لأنَّ المرء ما كان ليضع شيئاً وينسبه إلىٰ النَّبيّ وأصحابه إلّا وهو معتقد اعتقاداً قويّاً أنّ هذا الشيء حقّ وفي مصلحة الإسلام).

وبناءً علىٰ هذه الطريقة وضع جولدتسيهر تطوّر الإسلام في قرونه الأولىٰ وضعاً مفصّلا كلّ التفصيل، توجد خلاصة منه في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام). وما عدا الحديث عالج جولدتسيهر كثيراً الفقه والعقيدة. من المشهور أنّ تقسيم أهل الإسلام إلىٰ مذاهب أربعة رئيسية إنما هو نتيجة تطوّر امتدّ قروناً عدّة. فلإيضاح هذه القضية رأىٰ جولدتسيهر أن يبحث مذهباً ليس من المذاهب الأربعة الكبيرة، وهو مذهب الظاهرية، أي مذهب من كان يقول بظاهر الكتاب فقط، وكان يرفض تأويل القرآن وما يستنتج منه. هذا الرأي الظاهري له علاقة بالشريعة والعقيدة معاً. ولذلك كان كتاب جولدتسيهر في الظاهرية الذي صدر في 1884 بحثاً مركّباً من دراستي الفقه والإلهيات. وإن هذا الكتاب أوّل بيان مسهب لماهية الفقه في دين غير الدين المسيحي، ولأجل ذلك أثر تأثيراً كبيراً ويعتبر إلىٰ اليوم من أحسن ما كتبه جولدتسيهر. وجدير بالذكر أنّ علماء المسيحيين الذين كتبوا عن اليهودية وبالأخص جورج فوت مور في مؤلفه المهم Juddaism إنما كانوا يعتمدون علىٰ هذا الكتاب لإيضاح خصائص الدين الإسرائيلي. ومن بحوث جولدتسيهر الأخرىٰ في الفقه والعقيدة كتابه (الصادر سنة 1902) عن أبي تومرت المهدي [1] مؤسس حركة الموحدين في المغرب، درس فيه خصائص الفقه المالكي وآراء المهدي الجديدة المتعلقة به، وكتاب عن ردّ الغزالي علىٰ الباطنية وهي فرقةٌ متطرفةٌ من فرق الشيعة الإسماعيلية (1916). ولا بدّ من

(1) خطأ هو ابن تومرت. (المؤلف)

الإشارة إلىٰ بحوث جولدتسيهر في التصوّف في كتاب (مدخل إلىٰ تاريخ التصوف An Introduction to the History of Suffism) وهو بحثٌ عن تقدم الدراسات الصوفية في أوروبا. وقد حدّد البروفيسور آربري مقام جولدتسيهر في هذا التقدّم قائلاً إنّ: «جولدتسيهر هو الذي أوضح بإسهاب الفرق العميق بين الزّهد (يعني حركة العبّاد الزّهاد السذج القدماء) وبين التصوّف الفلسفي الفكري الذي ربما تأثّر بالآراء الأفلاطونية الحديثة، والبودية الهندية». غير أنني أريد أن اذكر من مباحث جولدتسيهر بحثاً آخر لم يَرِدْ في كتاب آربري، برهن فيه جولدتسيهر علىٰ أنّ الحدَّ بين التصوّف القديم غير المركّب والتصوف الأحدث الفلسفي ليس قطعيّاً، إذ توجد حتىٰ في الحديث القديم آراء ليست بعيدة عن الأفكار الأفلاطونية الحديثة التي بدت بعد ذلك في التصوّف. وهذا المثال يدلّ علىٰ أن بحوث جولدتسيهر بحر لا نهاية له يصعب أن يحيط به أحد. ولذلك لو قام عَالِمٌ ونظّم فهرساً لأهم الأعلام والمواضيع الواردة في مباحث جولدتسيهر، لأدىٰ خدمةً جليلةً للدراسات الإسلاميّة.

وهنالك ملاحظة عن شيء استغربه غير واحد ممن قرّظ جولدتسيهر حيّاً أو رثاه بعد وفاته، وهو أنّ جولدتسيهر قد كتب كثيراً عن العلاقات بين الأديان، فإنه وضع مبحثين باللغة الألمانية عن تأثير المسيحية في الحديث وغيره من أصول الدين الإسلامي، ونشر مقالةً بالفرنسية عن المجوسية والإسلام، ومقالةً بالمجرية مسهبةً عن نفوذ البودية الهندية. غير أنّ هذا العلامة الذي كان يشهد علىٰ نفسه أنه ما كان يمرّ به يوم إلّا وهو يدرس قطعةً من التلمود والذي جاء بمئات من المقابلات بين ظواهر في افسلام واليهودية منبثةً في مباحثه. ولم يخصّ تأثير اليهودية في افسلام بمبحث علىٰ حدة. وكان سبب ذلك في رأيي رغبته في الابتعاد حتىٰ عن مجرد التهمة بالتعصب والإيثار. لأن جولدتسيهر كان رجلاً منصفاً، وربما كان يخشىٰ أن يخلّ بالإنصاف في مبحثٍ من هذا النوع.

ذكرتُ أنّ جولدتسيهر زار مصرَ في أيام شبابه، وأنّ عُرىٰ الصداقة توثّقت بينه وبين بعض علمائها. وبذلك تمت علاقاته بهذه البلاد. فلما أُسّست الجامعةُ المصريةُ في

سنة 1908 حرص مؤسسها الكريم الأمير فؤاد ـ الذي تسلّم عرش مصر بعد ذلك ـ علىٰ أن يجذب إليها أشهر المستشرقين، فوجّه إلىٰ جولدتسيهر رسائل يعرض عليه التدريس فيها، ثم سار إلىٰ بودابست حيث كان يقيم جولدتسيهر ليفاوضه شخصيّاً وليحمله علىٰ قبول عرضه، وقد جرىٰ ذلك في شهر اكتوبر سنة 1911. وجولدتسيهر يتحدث مراراً في رسائل بعث بها إلىٰ أصدقائه عن الشرف العظيم الذي أنالته إياه زيارة الأمير المليك. غير أنّ جولدتسيهر الذي كان قد بلغ العقد السابع من عمره التمس من الأمير المليك أن يعفيه من هذا الشرف، وان يعهد بهذه المهمة الخطيرة إلىٰ علماء أحدث منه سنّاً، ولا سيما أنه كانت لديه مواد علمية كثيرة جمعها خلال السنين الطويلة التي قضاها في الخدمة الإداريّة، وكان شديد الرغبة في تنقيحها وإصدارها في حياته. ومن أهم هذه المواد كتابه القيم (اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين) وكتب وبحوث أخرىٰ سبق ذكر بعضها.

إنّ جولدتسيهر لم يحظ بالعودة إلىٰ مصر شخصيّاً، بل تمكّن من العودة إليها بصورة أفضل وأعظم دواماً، إذ تُرجِمَ اثنان من أحسن مؤلفاته إلىٰ اللغة العربية، وقام بهذا المشروع خير من يصلح له، وهم طائفة مختارة من علماء مصر والأزهر الشباب الذين أضافوا إلىٰ ثقافتهم العربية الإسلامية العميقة ثقافة أوروبية واسعة كذلك.

ويسرّني أن أورد نبذةً مما استقبل به عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين صدور كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام) باللغة العربية، إذ يقول: «وما من شكٍّ في أنّ الذين يقرأون هذا الكتاب من المثقفين العرب لن يجدوا في قراءته لذّةً ومتعةً فحسب، ولكنهم سيجنون من هذه القراءة ثمراتٍ لا يستطيع كثيرٌ منهم أن يجنيها من قراءة كتبنا القديمة التي بَعُدَ العهد بينها وبين عقلنا الحديث».

فأنّىٰ لك يا جولدتسيهر أن تسمع هذه الشهادة التي يشهد لك بها من هو أهلٌ لتقدير خدماتك للإسلام والعرب. وهنيئاً لك أن يقال عن كتابك هذا الذي وضعته للمثقفين من أهل أوروبا وأميركا والمتخصصين في الدراسات الدينية بأنه يستطيع أن يكون كذلك وسيلةً مجديةً حتىٰ للمثقفين العرب لفهم غابر دينهم وتاريخه. وأحسبك

ما كنت تطمح أن تنال ثواباً أعظمَ من هذه الترجمة وهذا التقدير. ويستطيع علماء مصر أن يجعلوا هذه الخدمة أعمّ إذا نهضوا لترجمة تلك الكتب التي نشرها جولدتسيهر بلغات غير عالمية ولا سيّما بالمجريّة، ومنها (مكانة عرب أسبانيا في تاريخ الإسلام ومقارنتها بمكانة عرب الشرق) و (تاريخ علم اللغة عند العرب) وفصل عن (الآثار افسلامية وعلاقاتها بتطور الفكر الإسلامي) من كتاب بالمجرية عن الإسلام سبق ذكره. ومبحث (فن كتابة التاريخ عند العرب) و (تأثير البوذية في الإسلام).

وفي الختام أحبُّ أن أقررَ بأنّ جولدتسيهر كان يعتقدُ أنّ دراسة الأديان لا تهمّ المتخصصين فقط بل عامة المثقفين كذلك. لقد كان بحثُ الأديانِ ديناً له. وقد تعرّض جولدتسيهر لهذا الموضوع في كتابه (ماهية اليهوديّة وتاريخا) الذي صدر بالمجريّة بعد وفاته، وتوجد خلاصة عنه بالفرنسية في كتاب (مؤلفات جولدتسيهر) السابق ذكره. أجل !! لقد كان جولدتسيهر المثَلَ الأعلىٰ للبحث المنزّه الذي لا ينطقُ عن الهوىٰ [1] ولا يسأل الأجرَ، وإنما هو ابتغاء وجه الحقّ وطلب العلم، لا العلم لأجل العلم فحسب، بل العلم المؤدي إلىٰ تهذيب الأخلاق وهداية الناس إلىٰ ربهم.

---

(1) في كلام جويتاين هذا نظر، وهو كلامُ مُحِبٍّ. (المؤلف).

الفهرس

سعر نسخة الكتاب: 40 دولاراً أمريكياً للجزئين

يطلب مباشرة من:

مركز العالم الإسلامي لدراسة الإستشراق

.Brent view Rd 1

Hendon - London NW9 7EH

دار قتيبة - دمشق - سوريا

ص.ب: 13414

هاتف: 30 24 224 11 963+ - فاكس: 36 10 245 11 963+

www.kotaiba.com

E-mail: dar@kotaiba.com